

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE

O víře v moc

(On Belief in Power)

Magisterská práce

Autor práce: **Bc. Pavel Smetana**

Vedoucí práce: **Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.**

Obor a forma studia: HT-F, prezenční

Praha 2015

Poděkování

Neboť dle mého názoru každá tvůrčí činnost velmi závisí ve vztazích člověka s jeho okolím, je docela dobře možné, že zde někoho opomenu. Chci tímto říci, že děkuji i těm opomenutým.

Ale jmenovitě bych rád poděkoval profesorce Anně Hogenové, jakož i vůbec celé Husitské teologické fakultě – pedagogům i studentům – za inspiraci a dialog. Děkuji své rodině, zejména své matce Růženě Smetanové za to, že mne vychovali tak, že jsem se nakonec octl tam, kde nyní jsem a jsem rád. Děkuji Jiřímu Flamovi a Rudolfu Bittnerovi za všechnen ten čas, po který se už známe a za diskuse se slovy i beze slov. Děkuji Kamile Kutálkové za všechny rozmluvy o hudbě a za velikou inspiraci při jejím chápání a hledání. Děkuji Vítovi Kloučkovi za naše hudební meditace, děkuji kolegům z kapely za všechno to naše hraní. Děkuji Martině Nývltové za podporu a Elišce Kubínové za přístřeší a skvělé diskuse při psaní této práce. Děkuji všem kamarádům a také lidem, kteří mne nemají rádi za to, že mi dali sílu. V neposlední řadě také samozřejmě děkuji autorům všech knih, co jsem kdy v životě četl. Děkuji kočce Lucii za tichou duševní společnost a podporu. Děkuji všem transcendentálním entitám, jež na mě mají účast, děkuji Bohu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu spolu se svojí úvahou a inspirací vnitřním i vnějším světem. Současně dávám svolení k jejímu zapůjčování a používání ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Sokolově dne 12. dubna 2015

Pavel Smetana

Anotace

V této práci je fenomén (zejména lidské) moci zkoumán z hlediska principu, na kterém je člověkem přijímán – v tomto smyslu se práce zabývá uvěřitelností různých forem moci. Nejprve vychází z pojetí moci u Machiavelliho (*Vladař*), v němž se snaží upozornit na nebezpečí absolutizace tohoto principu. Ke vhledům do Machiavelliho myšlení využívá analýzy Ľubomíra Beláse, jakož i pohledů Anny Hogenové, Jana Patočky, Ernsta Jüngera, Václava Bělohradského a dalších autorů. Práce též uvádí Komenského kritiku Machiavelliho pojetí. Vzniká tak určité odhalení principu moci, který přehlíží jiné hodnoty a před nímž práce v tomto smyslu varuje. Dále práce zkoumá pojetí Václava Klause (*Modrá, nikoliv zelená planeta*), které s pomocí myšlenek zejména Jana Kellera a srovnání s vědeckými názory (Ravi Kumar Kooparapu) na ekologickou problematiku hodnotí jako uzavřené do jisté koncepce ekonomie, která v tomto smyslu vlastně slouží jako nástroj moci či jako nástroj zesměšňující některé druhy tázání. Práce dále zkoumá extrémní formu účelového pokroucení obrazu světa u ideologa Alexandera Dugina (*Velká válka kontinentů*), ukazuje zde nebezpečné mocensko-demagogické rysy, které porovnává s podobnými jevy u Rudolfa Goebbelse, jakož i vytváří obranu proti Duginovým metafyzicko-dualistickým spekulacím, a to především prostřednictvím příkladů z myšlení alchymistů (podle C. G. Junga), děl hermetické tradice (*Poimandres*), Parmenida a Bible, jež svědčí pro jednotu bytí a protikladů a odporují tak Duginovskému metafyzickému založení třídních společenských tezí. Posledním předmětem zkoumání v této práci je moc v souvislosti s mystickou vírou v Boha. Zde práce využívá zejména pojetí al-Halládžova, Schopenhauerova a Berďajevova a s jejich pomocí nachází ve víře vyšší založení moci (ta se zde stává spíše láskou a mírem), člověk je v takovém poznání chápán jako schopný se své moci zříci, což práce vysoce oceňuje. Jako alternativa k přístupu víry je uveden Bondyho koncept *ontologické reality*. Bondyho jistota a mír v bytostné ontologické důvěře jsou srovnávány s jistotou, mírem a blízkými fenomény u Komenského (*Labyrint světa a ráj srdce* a *Hlubina bezpečnosti*), Marca Aurelia (*Hovory k sobě*) a u Vladimíra Sadka (*Doteky duše*). Práce nachází v těchto pohledech také odstup od fenoménu moci a spíše snahu o soulad s celkem. Bondyho koncepce je prací též oceňována v tom smyslu, že dovede upozornit na fenomén milosti, aniž by přímo použila metafyzickou či tradičně náboženskou úvahu. Z jeho pohledu též plyne důležitost lásky a milosti ke druhým lidem v životě na zemi (zde též Mistr Eckhart), víra v moc ustupuje do pozadí, podobně jako u mystiků. Konec práce tak v popření víry v moc nachází spojitost s jejím popřením ze stanovisek první části této práce.

Summary

This thesis researches the phenomenon of (mostly human) power from the point of view, from which human accepts it and believes in it. At first, it deals with the phenomenon of power in the work of Machiavelli (*The Ruler*) and it points out the possible danger of its absolutisation. For insight into thinking of Machiavelli, it deals with the analysis of Ľubomír Belás and also with the viewpoint of Anna Hogenová, Jan Patočka, Ernst Jünger, Václav Bělohradský and other authors. The thesis also shows the Comenius' criticism of Machiavelli. There comes a sort of revelation of the principle of power which disregards other values and the thesis warns against it. In the next step, the thesis researches the conception of Václav Klaus (*Blue, not a Green Planet*) and with the help of Jan Keller's statements and some scientific opinions in ecological issues (Ravi Kumar Kooparapu) the thesis finds it closed in a certain way of economical thinking, questioning-suppressive and thus somewhat power-based. Further, this thesis researches the form of strong distortion of the picture of the world which appears in the work of ideologist Alexander Dugin (*The Great War of Continents*). It shows dangerous power – demagogic features in his work and compares it with the similarities in the orations of Rudolf Goebbels. The thesis also builds a defense against Dugin's metaphysically-dualistical speculations, it draws from C. G. Jung's analysis of thinking in old alchemy and also from the hermetical tradition (*Poimandres*), Parmenides and the Bible – which all testifies for the unity of being and the unity of the opposites against Dugin's metaphysical establishment of class theories. The last object of the thesis is an analysis of power in connection to mystical faith. The thesis mostly deals with the works of al-Hallaj, Schopenhauer and Berdyaev and with this help it finds in the belief in God another foundation of power, which turns here mostly into love and peace. The thesis highlights this point because it could make a person to give up his selfish power. As an alternative to the sight of faith, the thesis describes Egon Bondy's concept of *ontological reality*. Bondy's ontological certainty and peace is compared with similar phenomena from the works of Comenius (*Labyrinth of the World and Paradise of the Hearth*, *The Center of Safety*), Marcus Aurelius (*The Talks to Himself*) and Vladimír Sadek (*The Touches of the Soul*). The thesis finds a propensity to harmony with the whole, instead of the phenomenon of power, in all these works. Bondy's viewpoint is also appreciated here, for its capability to explain the meaning of mercy, without usage of any metaphysical or traditionally religious form of thinking. From his point of view comes the importance of love and mercy between people on the Earth as well (here also Meister Eckhart), the belief in power fades, similarly as in the works of the mysticians. The end part of the thesis sees a link between this negation

of belief in power and the viewpoint of this negation that is described in the first part of the thesis.

Klíčová slova

moc, víra, politika, ekonomismus, výkon, ideologie, válka, otřes, svoboda, ontologie, mystika, prázdnota, subjekt, mír

Keywords

power, belief, politics, economism, performance, ideology, war, shock, freedom, ontology, mysticism, emptiness, performance, subject, peace

Obsah

Poděkování	2
Prohlášení	3
Anotace	4
Klíčová slova	7
Obsah	8
Úvod	9
1. Moc stávající se předmětem víry, její kritika a úvod do způsobů jejího rozpoznání a vyrovnávání se s nimi	13
1. 1 Machiavelliho <i>Vladař</i> – moc politická jako ohrožení etického rozměru skutečnosti, víra v ni a obrana před ní propojením politiky a etiky	13
1. 2 O <i>lesní chůzi</i>	28
1. 3 Skrupule a jejich ztráta	35
2. Víra v moc systémů v současnosti – zkoumání vybraných příkladů	40
2. 1 Tématická rešerše a rekapitulace – moc a odstup od moci	40
2. 2 Omyl primátu víry v osobní moc před otevřeností vůči světu	42
2. 3 Válka a touha po válce	51
2. 4 O nemožnosti ideologizace niterných esoterních pohledů coby pohledů vypovídajících o nevědomí	59
3. Moc nad lidskýma rukama	65
3. 1 Al-Halládž a mystické odevzdání se Bohu jako splynutí s Ním	65
3. 2 Bůh, časová <i>synchronicita</i> a Bondyho teorie <i>ontologického pole</i>	72
3. 3 Ontologická redukce - nesubstanční ontologie jako cesta k milosti	80
Závěr	84
Seznam zdrojů	89

Úvod

Tato práce si klade za cíl ukázání na některé typické stereotypy týkající se (zejména politické) moci člověka, ale i fenoménu moci obecně. V tomto smyslu se práce snaží upozornit na bytostnou nepevnost základů takových vzorců lidského chování a myšlení, které jej vedou k sebeprosazení na úkor jiných bytostí, či na úkor celku světa. Moc je zde ukazována zejména jako jev, který může být předmětem určitého „uvěření“; byť snad nevědomého; které vede k akceptaci různých silových projevů takové moci, jež by jinak mimo toto „uvěření“ nebylo možno neproblematicky přijmout.

První část práce je věnována analýze vybraných míst z Machiavelliho *Vladaře*. Jde zde o snahu tyto Machiavelliho myšlenky domyslet směrem, který v nich odhalí úlohu fenoménu moci. *Vladař* zde slouží jako určitý modelový případ, jehož rozpracování by snad mohlo pomoci dešifrovat úlohu moci i v jiných situacích a myšlenkových systémech. Práce k tomuto účelu využívá analýzu Machiavelliho pojetí od Ľubomíra Beláse a snaží se ve *Vladaři* s její pomocí odhalovat roli etických imperativů. Je totiž otázkou, jak *Vladaře* číst – zda jako mocenský návod (který vlastně počítá s tím, že v moc věříme), či pouze jako analýzu moci v její určité surovosti (a v tomto smyslu vlastně i jako jisté varování). Zároveň je Machiavelli konfrontován se svým dobovým kritikem – Janem Amosem Komenským – a práce rozpracovává toto kritické stanovisko. Tato část práce též využívá pojetí zejména Anny Hogenové, Jana Patočky a Eugena Drewermanna a ukazuje s jejich pomocí fenomén moci v jeho slepém důrazu na sebezáchovu a kritizuje tedy *Vladaře*, pojatého jako návod k moci s opomenutím etických a ontologických stanovisek; v případě, že bychom *Vladaře* vnímali jako takovýto návod, lze též polemizovat s tím, zda pak není porušena Kantova myšlenka o nemožnosti využití člověka coby účelu – toto stanovisko práce též tematizuje. Po této, spíše analytické části, následují alternativní pohledy na fenomén moci.

První takový pohled zde reprezentuje Ernst Jünger a zejména jeho kniha *Chůze lesem*. Jünger, coby válečný veterán, ukazuje moc v její hrubosti a existenciálním působení na lidskou bytost; již zde není tak uvěřitelná; naopak se ukazuje její odvrácená strana, když je jí člověk takto „blíže“. Zkušenost totality člověka přivádí k rozporu mezi jeho osobním přežitím a (ne)přítakáním totalitě a zároveň jej vede k Patočkou popsanému životnímu pohybu otřesu, v němž se ztrácí černobílé vidění, typu přátel – nepřátel. Práce zde využívá též myšlenek Anny Hogenové, Václava Bělohradského, a také například Gustava Meyrinka – a hledá u nich důraz na bytostné tázání (též Platónský rozpor mezi světem jeskyně a tím mimo jeskyni), jakož i upozornění na obezřetnost před uctíváním techniky, která se v novodobých dějinách ukazuje být často zneužívána k mocenským účelům. S pomocí myšlenek Friedricha Nietzscheho o apollónském a dyonýsském principu se práce též zabývá

potřebou rovnováhy mezi takovými dvojicemi. Na základě těchto pohledů se práce snaží dobrat určité interpretace, která by víru v moc odhalila právě skrze zatvrzelost a technokracii, přítomné obvykle v absolutizaci nějaké společenské odbornosti či jediného přípustného úhlu pohledu na svět; ze kterých pak plyne ztráta skrupulí (těmi se zabývá právě Václav Bělohradský například v knize *Myslet zeleň světa*).

Druhá část práce je zkoumáním pojetí moci na dvou příkladech z naší současnosti, jakož i pokusem o aplikaci myšlenek z předchozí kapitoly na ně. Prvním příkladem jsou vybrané myšlenky Václava Klause, popsané v jeho knize *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Zde práce zkoumá, jak Klaus pojednává o environmentalismu a jeho způsob argumentace v této věci. Zabývá se tím, do jaké míry se Klaus snaží nalézt nestranný argument a do jaké míry se naopak pokouší spíše podsunout svůj názor a prosadit tak svoji koncepci ekonomie (ekologie). Pracuje se zde pro srovnání s Kellerovou kritikou environmentalismu (zejména kniha *Šok z ekologie*), která místy slouží jako určitý možný interpretační zdroj Klausova pojetí liberalismu. Jde o to zjistit, jakým způsobem se tu moc projevuje skrze ekonomismus. Tato část práce též uvádí srovnání Klausových názorů na ekologické jevy s pohledy současných astrofyziků (zejména Ravi Kumar Kopparapu a Alan Buis) – tedy, podstatou této části je prakticky poukázat na to, že svět nelze vykládat pouze skrze jeden jediný interpretační klíč, jakož i naznačit potřebu otevřenosti, pro podporu společenského dialogu v opravdu svobodné společnosti. Práce se nesnaží o jednostrannou podporu environmentalismu.

Druhým, výrazně extrémnějším, zkoumaným příkladem je kniha *Velká válka kontinentů* od ruského politického ideologa Alexandera Dugina. Je to dílo velice kontroverzní, předvádějící účelový obraz reality, použitelný právě mocensky, a manipulující mínění k jakýmsi geopoliticko-třídním předsudkům. Tento text je zde srovnáván se zaznamenanými projevy Rudolfa Goebbelse, a práce hledá v obou určité podobné rysy, před nimiž chce varovat. Zároveň je i zde použit způsob interpretace, vytvořený v první kapitole, vycházející zejména z pojetí Anny Hogenové, Jana Patočky, Václava Bělohradského a Ernsta Jüngera. Dugin vytváří určité dualisticko-metafyzické spekulace, které mu slouží jako opora pro „třídní“ závěry (atlantisté versus eurasijci); ty jsou pak v závěru druhé části práce vyvráceny s pomocí příkladů z děl alchymistů a hermetických tradic (Poimandres) a jejich psychologických interpretací (C. G. Jung), v nichž je sice patrná snaha o proměnu materiálu světa, ale takřka vždy skrze jednotu a společně s jistou sebe-proměnou a upřímným hledáním, které nemá být motivováno mocensky, ale spíše touhou po poznání a vírou. Jsou zde též uváděny biblické příklady a příklady zlomků Parmenida, jež ukazují na metafyzickou jednotu bytí a jednotu protikladů. Jde o to zde ukázat, že Duginův dualismus je především účelovým konstruktem, tvářícím se jako definitivní poznání, jež ruší potřebu jakýchkoliv

otázek. Práce v této intenci též používá Jungovu kritiku „nadutého vědomí“ – tedy vědomí, které se snaží vše obsáhnout a vyhýbá se nevědomí, při jeho současném přehlížení – což podle Junga může vést k „výronům“ nevědomí, které mohou mít společensky nebezpečné následky. Je tedy i z tohoto pohledu nutné připustit reflexi vlastního nevědomí a nesnažit se jej pouze vytěsnit.

Třetí část této práce se zabývá mocí, která stojí nad člověkem ve víře v Boha, protože z předchozí části práce plyne nedostatečnost a nebezpečnost osamocené a oproštěné lidské sebevědomí za současného nedotazování se (po hodnotách). Nejprve je zde pojednáván islámský mystik al-Halládž, coby příklad přístupu připouštějícího vlastně pouze moc Boží, snažící se o celkové splynutí s Ním – tedy i lidská vůle je vlastně pouze darem od Boha a člověk moc v tomto smyslu nemá. Jeho přístup je porovnáván mimo jiné s pojetím *Jedna* u Plótína a se Schopenhauerovou *cestou vykoupení*, jakož i s Boží blízkostí člověku, o které v duchu jejich hluboké spřízněnosti pojednává Nikolaj Berdajev. Jde o to ukázat, že na mystické úrovni poznání (vhledu) se lidská sobecká moc daleko spíše ztrácí a je nahrazována láskou a mírem, že se tedy ztrácí ona mocensko-politická naléhavost. Práce zde zároveň zmiňuje Berdajevův pohled na *buřičství*, které bývá často společensky nepochopeno a někdy též trestáno, čemuž navzdory v podstatě ukazuje svobodu lidského ducha a blízkost člověka Bohu – a tento pohled též odkazuje k Halládžovu smutnému osudu na popravišti. I tím spíše se ale vyjevuje, že víra v Boha zde stojí před vírou v moc.

Coby zajímavou alternativu k pohledu víry v Boha, nabízí třetí část práce rozbor konceptu *ontologické reality*, jež pochází od Egona Bondyho. Jím zmiňovaná prožitá bytostná nezasloužená jistota, klid a mír je zde rámcově srovnána s blízkými projevy nalezení vlastního srdce (a setkání s Bohem) u Komenského, s *eudaimonií* u Marca Aurelia a se *stavem láskomoudrosti*, popisovaným Vladimírem Sadkem. Ač jde pokaždé o jiné líčení, práce hledá podobu právě v pozitivní ontologické kvalitě všech zmíněných hodnot. Bondy, který tuší určitý hluboký mír zpoza hranic svého poznání a nechce jej v pokoře raději pojmenovávat, snaže se vyhnout jakékoliv teistické či metafyzické koncepci, ptá se po této hodnotě a dochází tak k *ontologické redukci*, která však prožitek milosti nevylučuje, jen se zdržuje jakéhokoliv ukazování na Boha. Tento pohled je zde zkoumán, jako určitá paralela k pohledu mystickému, ačkoliv nevyužívá žádné náboženské tradice a vychází zejména z hloubky osobního prožitku a z upřímného filosofického hledání a tázání. Závěrem je zkoumána etická kvalita Bondyho pojetí *nicoty* a její možná paralela s Bohem (Mistr Eckart); Bondyho *axiologická redukce* totiž uvažuje jako takový redukováný stav právě milost. *Nicota* by v tomto smyslu pak byla milostí. Taková „odnikud“ přicházející milost by tedy rehabilitovala život na zemi a dávala by mu plný bytostný smysl, podobně jako víra v Boha. V tomto smyslu se práce snaží ocenit Bondyho tázání, jako velice upřímný, hluboký a

universalistický pokus o nahlédnutí bytí, při snaze dát lidskou touhu po moci do závorky, z něhož nakonec plyne prožitý primát milosti před mocí. Poslední část práce také příležitostně využívá biblických citací, obrazivého díla Chalíla Džibrána, a také zmiňuje Patočkovu výzvu k nepodlehnutí měřítkům všedních dnů.

1. Moc stávající se předmětem víry, její kritika a úvod do způsobů jejího rozpoznání a vyrovnávání se s nimi

1. 1 Machiavelliho *Vladař* – moc politická jako ohrožení etického rozměru skutečnosti, víra v ni a obrana před ní propojením politiky a etiky

Machiavelliho analýza způsobů vlády je věnována Lorenzovi Medicejskému, panovníkovi a mecenáši Florentskému. Má mu, podle autorova věnování, pomoci pochopit principy vlády a umožnit tak její prodloužení.¹ Není snad nic na první pohled zlého na snaze o podporu vlády renesančního panovníka. Pojďme však nyní vykonat onen pohled druhý, tedy nahlédnutí základů takového udržení vlády.

První kapitola *Vladaře* rozebírá rámcově, jakými druhy vlády se kniha chystá zabývat. „Všechny státy a vlády, jimž lidé byli a jsou poddáni, jsou buď knížectví, nebo republiky.“² To jsou tedy dvě základní formy světského zřízení, jež Machiavelli pozoruje³ a k jejichž kontrole by panovníkovi nemusel stačit jen jeho dědičný nárok. Jde-li o získávání nových území: „Získávají se buď s pomocí cizích zbraní, nebo jen vlastní silou, řízením štěstěny či vynalézavostí.“⁴ Republiky jsou následně z analýzy vyloučeny a kniha se dále zabývá už pouze knížectvími – tedy formou, jež je více vázaná na dědičnou moc panovníkovu, jakož i na jeho přímou moc výkonnou.

Machiavelli knížectví dále rozděluje do dvou kategorií. Tou prvou jsou knížectví dědičná. Ta skýtají méně problémů, neboť jejich vládce pracuje na území s již zavedeným pořádkem, a pokud se nepříhoda něco nečekaného, má dobrou šanci si jej ve svém hájemství i udržet. „Dědičný panovník má totiž méně příčin komukoliv z občanů ubližovat, proto bývá i více milován, pokud ovšem proti sobě nevzbudí zášť a nenávist zcela mimořádnou špatností nebo neřestným životem.“⁵ Značnou stabilitu tohoto zřízení dokládá Machiavelli historickým příkladem (vůbec, jeho práce s historickými situacemi jako podklady je častá): „U nás v Itálii je příkladem pro mé tvrzení vévoda ferrarský, který si úspěšně poradil jak s útokem Benátek v roce 1481, tak s papežem Juliem v roce 1510. Jeho rod panoval ve Ferraře odnepaměti.“⁶ Machiavelli ale zároveň jako možný zdroj stabilní moci panovníka, vedle dědičnosti jeho panství, jmenuje ctnostnost: „Ctnostnému knížeti jsou lidé většinou nakloněni, a to i v tom případě, když se k moci nedostal právem dědičným.“⁷ Když tedy panovník nevystupuje

¹ viz MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 12

² MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 13

³ viz BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 47

⁴ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 13

⁵ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 14

⁶ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 14

⁷ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 14

přehnaně krutě a nevystavuje své poddané příliš výrazně osobní svévoli, má dobrou šanci si je udržet i v případě, že k moci nad nimi nepřišel zcela čistou cestou; a to i tehdy, nastane-li mu nějaký mocenský konflikt. Pokud jde o samo nabytí (nedědičné) vlády, vyjadřuje se ve *Vladaři* takto: „Protože čím déle vládne, tím víc pohasínají vzpomínky na počátky jeho panování, jež se bez křivd nikdy neobejdou, a tak pomíjejí i příčiny ke vzpouře.“⁸ Ukazuje tak vlastně svým pozorováním, že čistší chování panovníkovo, převažuje-li nad svým opakem, očistí tak do určité míry i možný nečistý časový počátek jeho panování. Tomu by se dalo rozumět, může tu u poddaných jít o prostou idealizaci celkového stavu na základě analogie s pozitivními událostmi, které zažívají – to vede k vytěsnění jiných významů a potlačení nesouladných dojmů konfliktu.⁹ Je zde však zajímavý předpoklad křivdy, která se dle Machiavelliho prostě ať tak či onak v počátku nedědičného nabytí moci stane. Čtenář se tak může tázat po významu (motivaci) panovníkovy vnější ctnostnosti – zdali je tato cílem k dosažení moci, či pravou vnitřní vlastností; respektive, vyvstává otázka po významu popisované moci. K tomu však až po bližším prozkoumání příkladů.

Druhá, větší kategorie, o níž Machiavelli pojednává, jsou knížectví smíšená.¹⁰ Ta tvoří souhrn všech území, která panovník ovládl a potýkají se tak právě s problémy výše jmenovanými. Kromě toho také skýtají možná nepochopení na základě různých kulturních vlastností oblastí takového smíšeného panství. Jak je to s lidem v takovém knížectví, pokud jde o jeho přístup k nové vládě? „Lidé totiž rádi mění vládu v domněnku, že si tím polepší, a teprve zkušenost je poučí, že si vlastně pohoršili.“¹¹ Lze tedy předpokládat, že lid bude zprvu nové vládě nakloněn. Pak ale v důsledku bojů o vládu nad územím s jeho předchozím panovníkem a ustalováním nové vlády vznikne u něho pochopitelná antipatie i k této nové vládě. Panovník tak po bojích se svým konkurentem může stát před problémem okolo sporů s poddanými. „Nemůže však proti nim tvrdě zakročit, protože je jim zavázán a protože žádný kníže, ani ten sebelépe vyzbrojený, se neobejde bez přízně alespoň určité části obyvatel na novém území.“¹² Historickým příkladem neudržitelnosti tyranie je zde Machiavellimu vláda francouzského Ludvíka XII. nad Milánem. „Vláda francouzského krále jejich představy nesplnila, a tak se jeho tyranie stala pro ně neúnosnou.“¹³ Delegitimizace přímé tyranie tu není založena na postulování její neetičnosti, tyranie je vyloučena spíše pro svou nižší míru funkčnosti, autor se obšírného morálního soudu v podstatě zdržuje. Mluví spíše empiricky, jakoby se snahou o odstup od takového přístupu. „Dejinná zkušenost dokazuje fakt, že postupně boli programové, proklamativně tezy humanizmu konfrontované so sociálnou

⁸ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 14

⁹ viz JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido*, 7. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 91

¹⁰ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 15

¹¹ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 15

¹² MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 15

¹³ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 15

praxou a novo koncipovaným spôsobom života ľuďí, ktorý bol založený na sebaapresadzovaní sa jednotlivca.“¹⁴ Opět se zde vynořuje otázka po podstatě a motivaci toho sebeprosazení.

Pokračujeme však dále ve zkoumání *Vladaře*. Pokud jde o metody vlády nad nově dobytým územím, uvádí Machiavelli tři následující možnosti, opět historicky doložené, jak s takovým územím z hlediska správy naložit. „První možnost je zničit dobytá území. Druhá – přesídlit na ně svůj dvůr. A třetí – ponechat jim jejich zákony, vybírat poplatky a dosadit vládu několika tamních, novému vládci oddaných mužů.“¹⁵ Z historických příkladů vyplývá vrtkavost svobody ve vztahu k moci. Připustí-li nový vládce příliš mnoho svobody, o moc pravděpodobně přijde. Násilné řešení je tak „empiricky“ vyhodnoceno jako – bohužel – neúčinnější. Příklad se týká římské správy Řecka. „Řecko naopak spravovali jako Spartané, dali mu svobodu a ponechali mu jeho zákony. Neuspěli, a proto byli nuceni vyvrátit mnoho měst v této zemi. Pak si je udrželi.“¹⁶ Svoboda tu není pojednávána jako hodnota, ale daleko spíše jako překážka, ležící v cestě moci.

Panovníkem je tak z tohoto pohledu člověk uplatňující moc jako primární měřítko, nejen před pomyslným kritériem svobody. Vnímáme-li to jako popis historických situací, můžeme snad s lítostí konstatovat, že bohužel lidské dějiny jsou do velké míry dějinami válek a sporů o moc. Odtud bychom ale také mohli vyvodit, že tento dojem vzniká tím, že obecné dějiny především mapují mocenskou politiku a jsou v tomto smyslu dějinami „úspěšných“. I dnešní člověk se od základní školy učí především o vztazích společenských špiček všech dob a o životě mimo toto kritérium moci se nedozví tolik, neboť obecně o tom není často ani příliš známo. Je to vlastně otázka metody přístupu k dějinám – tedy otázka přijetí (či nepřijetí) mocenského principu jako primárního. „Nejprve máme nějakou myšlenku či problém, pak jednáme, tj. mluvíme, stavíme, nebo boříme.“¹⁷ Je-li myšlenkou, výchozím předpokladem, na kterém stojíme, tento předpoklad pohledu skrze moc, jako pohledu směřovaného, pak se nám ale může stát, že cosi podstatného mineme a neobjevíme dimenzi reality, která na nás při pozornějším pohledu takřkajíc čeká. „Ale to není způsob, jímž se malé děti vyvíjejí. Ty používají slova, kombinují je, hrají si s nimi, dokud neuchopí smysl, který byl až dosud mimo jejich dosah. A tato počáteční hravá činnost je podstatným předpokladem závěrečného aktu pochopení.“¹⁸ Analytický pohled na moc v dějinách je tak jednou věcí. Druhou věcí však je vyhodnocení tohoto pohledu – k čemu nám vlastně pochopení konstituování moci slouží. Můžeme se na moc upnout a snažit se jít ve šlépějích mocných. Můžeme však také Machiavelliho analýzu vnímat jako vymezení toho, čemu se

¹⁴ BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 25

¹⁵ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 25

¹⁶ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 25

¹⁷ FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001; s. 29

¹⁸ FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001; s. 29

chceme vyhnout a moc přejít dále ke cti poznání důležitosti svobody. Machiavelli nám přímo neříká, že moc je jediné východisko života – i když se jeví být úhelným kamenem, k němuž *Vladař* tíhne – etické soudy jsou ponechány stranou, jsou drobné, snad až na extrémní případy, v nichž byl popisovaný panovník opravdu mužem úskočným.

„Agathoklés Sicilský byl člověk nízkého rodu a špatného charakteru a přesto se stal vládcem v Syrakúsách. Byl synem hrnčíře a celý život prožil ve zločinu. Nicméně podlý charakter se u něho pojil s takovou silou ducha i těla, že to v armádě dotáhl až k pretorské hodnosti v Syrakúsách.“¹⁹ Tento muž dosáhl moci pomocí lsti, při níž dal vyvraždit všechny městské senátory a boháče – tedy mocenské konkurenty – a přestože proti němu byly vedeny vojenské akce, dovedl si moc udržet a přebrat sicilskou část panství Kartáginců a zatlačit je tak pouze na území Afriky. Machiavelli ve svém hodnocení jeho osoby neskrývá odpor: „Jistěže nelze označit za ctnost vraždění spoluobčanů, zradu přátel, věrolomnost, bezbožnost a bezohlednost, tím člověk může sice získat moc, nikdy však slávu.“²⁰ Hodnotí však zároveň pozitivně jeho velitelské schopnosti: „Na druhé straně však nemůžeme přehlédnout jeho statečnost a vynalézavost v boji, jimiž se postavil po bok nejslavnějším vojevůdcům.“²¹ Agathoklés tak je sice odsouzen za svůj zlý charakter, který vede ke spoustě křivd a zbytečných úmrtí – tento soud o něm ale není cílem Machiavelliho úvahy. Jde o to ukázat, že i člověk takřka bez dobrých vlastností a s minimálním štěstím může být mocným a úspěšným panovníkem. Zmíněné špatné vlastnosti rozhodně nejsou vyvyšovány, jen je v rámci zkoumání moci ukázáno, že jí lze nabýt i s nimi.

Ukazuje to na osamostatnění politického myšlení v Machiavelliho době. „Nepíše o tom, ako by sa vládca či spoločnosť mali správať, ale ako sa správajú a dovolil si postupovať vedecky v tom, že vyňal morálku zo svojich úvah o aktuálnom politickom dianí.“²² Je to dané oproštěním se od, do té doby běžných, měřítek výpovědí o politice a vcelku lze rozumět Machiavelliho neochotě k idealizačním výpovědím na toto téma v případě, že pozorováním a studiem dějin zkrátka dospěl k naprosto jiným závěrům. „Politika sa tak sekularizuje a stále viac sa prejavuje ako niečo, čo má svoje normy iba v sebe samom a riadi sa iba získaním, udržaním a spravovaním moci.“²³

V souvislosti s tímto vyprázdněním významů širší celkovosti a provázanosti politického života se světem stojí za pokus uvážit možnost, že moc by se mohla stát měřítkem – tedy, že by se různí hypotetičtí politici přestali (tu pokrytecky, tu snad i v dobré víře) ve svém operování s mocí odkazovat na vyšší hodnoty, jakými jsou blaho státu, národa,

¹⁹ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 37

²⁰ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 38

²¹ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 38

²² BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

²³ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

lidstva, náboženské důvody a další (často zneužívané) celky, a upnuli by se nyní již bez zbytků úcty přímo k hodnotě moci. Protože ale moc není vhodnou modlou, která by hýbala davy, bývá obvykle zakryta nějakou zástěrkou, která se tváří, že je blahem alespoň jednoho ze zmíněných typů, není jím však a především není dobrou vůlí.²⁴ Moc, jejímž účelem je moc, tak nalezneme obvykle přestrojenou. Přitom nejde o to, že by obecně lidské, spirituální a další hodnoty nebyly platné – jsou hluboce platné – jen zkrátka bývají zneužívány jejich vnější podoby. Odhalení moci jako principu tak lze chápat kladně, jako návod k odhalování takových zneužití. Řídí-li se ale politika pouze sama sebou, a tedy v našem kontextu tíhnutím k moci, zneužití významů a hodnot zřejmě spíše podporuje. „Dobrá vůle není dobrá tím, co způsobuje nebo vykonává, není dobrá pro svou způsobilost uskutečnit předem vytčený záměr, nýbrž pouze a jedině pro chtění, tzn. o sobě.“²⁵ Je tedy možné, a snad pro orientaci ve světě i žádoucí, přijmout Machiavelliho pozvánku ke vzhledu do techniky moci, není ale dobré této technice podlehnout, neboť dobrá vůle není žádnou technikou.

Machiavelli „revoltuje proti klasickej politickej filozofii, ktorá bola skoncipovaná v antike a od stredoveku až po začínajúci sa novovek sa stala súčasťou tradície; revoltuje proti politickej filozofii ako učeniu o dobrom živote (*bene vivere*), ako aj proti politickej filozofii ako etike.“²⁶ Jeho popisná metóda k uprednostneniu mocenského stanoviska pred etickou úvahou síce priamo nevybízí, môže ale snád tvoriť jakosi reklamu na takový prístup, neboť jeho dedukcie vlastne fungujú ako návod k použitiu vybraných rovin spoločenskej reality, a tak nepriamo primárnosť etického súdu negovať. „Človek, ktorý vždy chcel len dobro, sa vo svojom základe neodvratne mení, na miesto dobrého života posúva Machiavelli prispôsobenie sa okolnostiam (*occasione*).“²⁷ Vychádza tak dôraz na sobectví a individuálny prosazenie jednotlivcov, aniž by boli hlbšie reflektované väzby medzi nimi či presah týchto jejich osobných hľadísk. „Morálka sa stáva technikou konania, technikou, ktorá pervertuje prirodzenosť človeka.“²⁸ Oblasť politiky závislá len na politike ide tak rukou v ruku s obrazom jednotlivca, závislým len na sobe samom, mimo vzťahový svet. Pokiaľ by sme to chápali dôsledne, návodne a doslova, je to radikálny individualizmus. Je to ztráta bytostného základu i základu komunikácie²⁹, neboť všetci (a všetci) okolo seba menia prostredky. Na rovinu spoločenskú by pak tento individualizmus mal byť možným nábehom k totalite. „Právo a moc strácajú svoju etickú kvalitu a stávajú sa technikou získania a udržania štátu.“³⁰ Co predstavuje tento dôraz na stabilitu, táto túha po „získaní a udržení“ moci?

²⁴ viz KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 7

²⁵ KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 7

²⁶ BELÁŠ, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

²⁷ BELÁŠ, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

²⁸ BELÁŠ, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

²⁹ HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha: Univerzita Karlova v Praze 2008; s. 108

³⁰ BELÁŠ, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

Machiavelli zdůrazňuje důležitost stability v zemích, které jsou se svým panovníkem od začátku spokojené: „Kdo se chopí vlády z vůle a přízně lidu, musí si ji především hledět udržet.“³¹ To je snazší, neutiskuje-li v této zemi lid. Stabilitu je ale třeba udržet i na územích získaných: „Lid totiž v okamžiku, kdy mu dobře činí ten, od kterého očekával jen zlo, se o to víc přimkne ke svému dobrodinci a umí mu být vděčný.“³² Technikami pro udržení náklonnosti poddaných se pak dále nezabývá, zdůrazňuje však v podstatě, že je to prostředek ke stabilitě v zemi. Stabilita je tak nástrojem k prodloužení existence moci. Klid v zemi panovníkovi ubírá starostí a činí jeho situaci o mnoho pohodlnější. Je to vzdáleně něco podobného jako snaha některých ekonomů³³ o udržení „růstu růstu“. Změna stavu zkrátka není žádoucí, neboť přiděluje starosti. Moc se tak brání principu času³⁴, vyjadřuje vlastně strach ze smrti jako ze změny stavu.

U Machiavelliho se tak objevuje jakýsi implicitní a podvědomý, novověký strach ze smrti. „V jeho myšlení sa objevuje nová, fundamentálna politická kategória novoveku – sebazáchova, predovšetkým štátu. Ale i človeka.“³⁵ Tento motiv přitom do určité míry odpovídá na výchozí předpoklady myšlení politiky pro politiku. Spinoza ve své *Etice* píše: „Každá vec, pokiaľ je sama sebou, usiluje sa zotrvať vo svojom bytí.“³⁶ To je v našem smyslu obecné vyjádření tohoto „pudu sebezáchovy moci“. Není na tom nic nového, ani v přírodě opravdu nepozorujeme u zdravých jedinců snahu o únik ze života – to je přirozené – a ani před Machiavellim lidé nepodléhali absenci touhy po životě. Kde se ale bere zvýšené lpění na sebezáchově, proč vladař chce vládnout stále? Není v tom přece jen přemíra důrazu na sebe sama? U Spinozy můžeme dále objevit návod k odpovědi na tuto otázku. Když člověk zachovává svoje bytí, blíží se více požadavku svého rozumu, který vede k tomu: „aby každý miloval sám seba, vyhledával to, čo je mu skutočne na užitok, a túžil po všetkom, čo skutočne vedie človeka k väčšej dokonalosti, a vôbec, aby sa každý usiloval, pokiaľ to na ňom záleží, zachovať sa.“³⁷ Ukazuje se nám, že důraz na sebe nakonec vede ke snaze o sebezachování, ale i ke snaze o sebekultivaci. Pro každého člověka to samozřejmě může znamenat něco jiného a na to je třeba upozornit; pohybujeme-li se ale v oblasti moci, může člověk zřejmě skutečně mít tendenci svoji touhu po věčnosti vidět (projikovat) v uchování předmětu své činnosti – tedy v našem případě v moci. Moc je tak projekcí sebezáchovy.

³¹ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 42

³² MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 42

³³ viz KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 43

³⁴ viz HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011; s. 139

³⁵ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

³⁶ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 29

³⁷ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 30

Nic není takové, jaké se to zdá; mocnáři jde o to se zachránit. „Vládce tedy nemusí mít nutně všechny kladné vlastnosti, ale měl by umět vzbudit zdání, že je nepostrádat.“³⁸ Sebezáchova je povýšena nad osobní vlastnosti, ty jsou jen prostředkem k jejímu naplnění. Podobně jako tomu někdy je u zvířat, ani vládce nemůže vypadat jako příliš hodný člověk – to by jej totiž učinilo slabým. „Ať si je shovívavý, lidský, zbožný, upřímný, ale všeho do času. Jakmile vznikne potřeba opaku, nesmí zaváhat. Zejména od nového vládce se nemůže čekat samá dobrota. Bývá okolnostmi doslova přinucen jednat proti všem příkázáním božím i lidským, ohnout se po větru, když není zbytí a žádá si to zájem koruny.“³⁹ A opět, i zde, je na svobodné volbě člověka, zda má toto zapotřebí. Je mocenská sebezáchova tak cenným drahokamem, že stojí za to obtáčet okolo ní páteř do všelijakých nemožných úhlů? Machiavelli bez milosti odhalil, že lidé, kterým to za to stojí, na světě jsou, ne-li že dokonce nevzdělaná lidská mysl je nakloněna k uctívání takových lidí daleko spíše než k úctě k lidem opravdu upřímným a čestným – ti se často jeví být nepochopenými a jaksi až neviditelnými. To je dle mého soudu nutné bez předsudků nahlédnout. Je ale chybou, a vlastně ztrátou transcendentních hodnot, rozhodne-li se člověk po tomto nahlédnutí jít cestou, která ze všeho a ze všech tvoří jen prostředky pro moc. „Machiavelli je myslitelom krízy. Dôveru v Boha nahrádza sebadôverou človeka. Nielen štát, ale i človek činný v politike sa musí usilovať o zachovanie seba samého.“⁴⁰ Víra se mění v sebedůvěru, sebedůvěra je pak vírou ve vlastní moc. Machiavelliho myšlení mělo ale i mnohem dříve pro tuto svoji stránku příslušnou kritiku. Kritikem machiavellismu byl a je například Jan Amos Komenský.

Ten upozorňuje, že aplikace pouze lidských měřítek a vyloučení jejich přesahu ve věcech politických⁴¹, ale i jinde, nevystihuje celek skutečnosti, spatřoval v machiavellismu sobectví v podstatě dábelké, vedoucí k nedůvěře vůči světu, Bohu i mezi lidmi navzájem, a podporující tak pouze násilí. Komenský nepodléhá iluzím o lidském světě⁴², stejně jako Machiavelli si uvědomuje nespočetné problémy, které jej provází. „Člověk totiž, nejvznešenější tvor boží, vyslaný na svět za nejvznešenějšími cíli, zapomněl lepší části svého já a nic nedělá méně, než to, co je jeho posláním. Většina lidí propadá zcela slepotě, ochabuje a klesá na úroveň němé tváře.“⁴³ Nevidí ale východisko tohoto stavu v pomyslném vyšplhání se na vrchol potravinového řetězce, v získání jistoty moci; naprosto naopak; touží po člověku, který už takové šplhání nebude mít zapotřebí a věří v lidskou schopnost takového stavu, vzdělání a z něj plynoucí harmonie dosáhnout. Příkladem Komenského myšlení celku je jeho

³⁸ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 65

³⁹ MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997; s. 65

⁴⁰ BELÁS, Eubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 30

⁴¹ viz KORTHAASE, Werner a kol.: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 437

⁴² viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 11

⁴³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 75

myšlenka *panharmonie*. Lidská společnost (a celý Boží svět) v ní tvoří harmonický a k souladu tíhnoucí celek, podobně jako by to byl sladěný zástup hudebníků: „Hudebníci nazývají harmonií příjemnou souzvučnost více hlasů, ať už by to byly hlasy živé, či hlasy vydávané tepáním nebo foukáním na nějaký hudební nástroj. A požitek jak pro uši, tak pro mysl je o tolik příjemnější, o čí početnější jsou sbory zpívající a o čí početnější hudební nástroje. A toto sluší se nazývat panharmonií, tj. plnou a všeobecnou souzvučností částí všech s částmi všemi.“⁴⁴ Kdyby jeden hlas začal nutit ostatní hlasy k mlčení či pouze k souzvuku s ním, nemohli bychom již mluvit o harmonii celku. Takový celek totiž nemůže být založen pouze na subordinaci některých svých částí některé jiné části. Harmonie je dílem celku a její příchod nelze založit jen na racionálním kalkulu o moci. V každém okamžiku a místě lidských životů přichází něco božského, krásného, něco, čím bychom se měli snažit poučit, co nás vede k vytvoření lepšího a souladnějšího díla našeho světa – je třeba naslouchat. „Proto stejně jako Bůh i čas nás naučil uvádět v harmonii vnější zvuky zpívajících, tak bude třeba, abychom se již naučili, jak by bylo možno uvést v soulad tyto božské zvuky, které odevšad znějí kolem nás.“⁴⁵

Je tedy pochopitelné, že Komenský se neshoduje s Machiavelliho sklonem k důrazu na moc racionálního já manipulovat⁴⁶ takřka se vším, co se mu hodí, a považuje jej za nebezpečný. Svoji politiku nezakládá na hodnotách mocenských, ale etických. „Comenius' vision of politics is thus not analytical but moral. It is not a closed system, but open at once to the divine and the natural.“⁴⁷ K dosažení takové otevřenosti je samozřejmě potřebné, aby člověk nebyl určen jen buď k poslušnosti či k vládě, ale aby se vyvíjel, jak v nejlepším slova smyslu dovede. Není proto divu, že Komenský definuje společenské jednotky s důrazem na jejich provázanost: „Ideu obce lze odvodit u uspořádání lidského těla jako nejdokonalejšího těla živočichů. Vždyť stejně jako v lidském těle musejí být přítomny všechny orgány, tak i obec musí mít všechny součásti.“⁴⁸ Mezi jednotkami společnosti nechybí vztahy podřízenosti či nadřízenosti, důležitost úřednické organizační struktury společnosti – jako mozku v těle – není pomíjena. Celek a jeho zájem však vždy stojí výše než přehnané zájmy jednotlivých částí. Není vhodné, aby vládce ke svým poddaným nepatřil. „Jestliže si ovšem přejeme, aby všechno šlo samo od sebe, bylo plynulé a rozkvétalo, musíme zde i ve všech společenstvích dbát důstojně na to, aby každý národ měl a udržel si vládce pocházející z jeho středu.“⁴⁹ Tato blízkost však není pouze záminkou pro to, aby vládce mohl ukojit svoji touhu po moci, tváře

⁴⁴ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 152

⁴⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966; s. 152

⁴⁶ viz KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 439

⁴⁷ KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft 2005; s. 439

⁴⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, svazek II*. Praha: Svoboda 1992; s. 235

⁴⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, svazek II*. Praha: Svoboda 1992; s. 235

se jako přítel – je pravou lidskou blízkostí před Bohem. Navíc vládce není svévolníkem, i on pracuje v právním rámci, který nesmí překročit – Komenský tak vlastně akcentuje ideu právního státu – a ani toto právo se nesmí stát modlou: „Nespočívá tedy v pouhé autoritě zákonodárců, a tím spíše ne v obecném mínění, nebo zvyku. Je naopak založeno na samotné povaze spravedlnosti, kterou Bůh vložil do svých stvoření a osvětlil svým slovem.“⁵⁰

Člověk podle Komenského toho všeho může chtít dosáhnout, je osvobozen Bohem ke snaze o vlastní zdokonalení, nemusí žít v kleci své osobní touhy po moci. „Proto každý, kdo je jiným lidem nadřizen, pokud jde o udržování řádu, nechť sám jako vzor pro ostatní řád pevně zachovává a nikdy nepřestoupí.“⁵¹ Vzdělání⁵² je tím, co člověka činí lepším, co jej nakonec činí i citlivějším tvůrcem, jakož i pokorným a uctivým tvorem vůči Bohu, druhým lidem i světu. „Avšak potřebí tu hluboké pokory, aby člověk svým mocem nic nepřipisoval, než sebe za prach a popel k rozdmýchání snadný a schopný držel.“⁵³ Aby se člověk vzdělával, neměl by být uzavřen jen do svého světa – octl by se pak v nevoli k poznávání. Je samozřejmě potřebné, aby člověk svůj svět, svou komnatu srdce⁵⁴, v sobě našel, jen však by bylo zbytečné v této komnatě zůstat na věky uzavřen a nepřijímat žádné návštěvy. Toto otevření se děje dílem z Boží vůle, nikdo jej nemá zcela ve své moci. Dojde-li však k němu, člověk dovede skrze tvary tohoto světa vnímat jeho souvislost se stvořitelem. Pak pochopí: „Že tedy zdejší život není než příprava.“⁵⁵ Vzdělání se děje životem, člověk pro něj nemusí jenom vejít do domu s nápisem škola – totiž v tom domě stále je: „A tak svět všechen nic není než odchovárna naše, škola naše.“⁵⁶ A je to radost, když člověk může svůj život takto otevřeně přijmout, neboť poznání zde přiléhá k lidskému bytí, není od něj odděleno a zaměřeno pouze na osobní prospěch. Kategorie účelnosti není pouze kategorií osobních činů, neboť je ukázáno na vyšší účelnost, která spojuje všechna bytí v jedno. Není zde věreno v moc, je zde snaha o co nejnaternější sepnutí s Bohem a hlubokou víru v něho. I to sebenepatrnější zrnko písku je dílem Božím, vše tihne vzhůru a dohromady tvoří nejvyšší účelnost, v jejíž jediný prospěch a moc má smysl usilovat. Jediná moc je moc Boží. Komenského slovy tedy: „Znáti jasně sebe i všecko; řídit rozšafně sebe i všecko; obracet sebe i všecko k studnici té, z níž plyne všecko.“⁵⁷

Je tedy snad z tohoto nástinu jasnější, v čem se Komenského pohled míjí s pohledem *Vladaře*. Samozřejmě můžeme domýšlet dále společenský rozměr tohoto míjení, ze kterého

⁵⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, svazek II*. Praha: Svoboda 1992; s. 236

⁵¹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, svazek II*. Praha: Svoboda 1992; s. 227

⁵² viz FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992; s. 99

⁵³ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 122

⁵⁴ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010; s. 122

⁵⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951; s. 32

⁵⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951; s. 33

⁵⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951; s. 36

vcelku jasně plyne, že lid probuzený, vzdělaný a pokorně zbožný – hledající – nebude tolik přehlížet maličkosti a bude mít úctu i ke slabému, méně výraznému, nikoliv pouze k okázalé síle a nádheře moci světské. Byly by pak poslouchány i hlasy s menší „mediální a marketingovou mocí“ – což je ale zřejmě právě i to, čeho se každý autokratický vladař obává – neúcty ke své moci, nevíře člověka v ni.

Tento princip lze dobře zahlédnout například také v biblickém příběhu o Ježíšově pokušení na poušti, když Jej d'ábel tlačí ke zneužití osobní moci (Lk 4, 3): „I řekl mu d'ábel: Jsi-li Boží Syn, řekni tomuto kameni, aby se stal chlebem.“⁵⁸ Ježíšova odpověď bere d'áblově nabídku atraktivitu, když vlastně ukazuje na mnohem podstatnější (a při Jeho pokoře též všudypřítomnější) potravu, než jakou by byl takový chléb (Lk 4, 4): „Je psáno: Ne pouhým chlebem bude člověk žít, nýbrž každým Božím slovem.“⁵⁹ I kdyby člověk dovedl proměnit kámen ve chléb – a obrazně – dnešní technika to již v jistém smyslu dovede; kdo by před dvaceti lety čekal, že se mu dnes například vejde počítač do kapsy u kalhot; byl by takový proměněný chléb nepoživatelný a nenaplnil by nikoho pravým štěstím, byl-li by chlebem svévolnosti. Je to podobné, jako když každý doušek alkoholu vysává z alkoholika život a závdavkem mu dodává klamný pocit radosti – pocit radosti totiž není celá radost. Chléb není špatný, technika není špatná, alkohol není špatný – špatnými je dělá scestný lidský pohled, když z nich činí modly, ať ve smyslu přehnaného uctívání, tak i ve smyslu přehnaného a determinujícího odporu k nim. Zacházení se světem potřebuje pokoru a ne žravost. Jediná pravá moc je mocí Boží. Princip pomíjivosti lidské požívačnosti a moci krásně a výstižně popisuje také Chalíl Džibrán: „Když zabíjíte zvíře, řekněte mu v hloubi srdce: Ta síla, která tě skolila, skolila i mne; i já budu pohlcen. Neboť zákon, který tě přivedl do mých rukou, přivede mne do rukou mnohem mocnějších. Tvá krev i krev má jsou pouze mízou, která napájí strom nebeský.“⁶⁰ S nemenší silou poté vyjadřuje hloubku souvstažností uvnitř světa: „A až vaše zuby budou drtit jablko, povězte mu v hloubi srdce: Vaše semínka budou žít v mém těle, a pupence vašeho zítřku rozkvetou v mém srdci, a vaše vůně bude mým dechem, a společně se budeme radovat ve všech ročních dobách.“⁶¹ Pravá strava tedy není stravou ukradenou, vykouzlenou, ale pokorně přijatou. Nejde tolik přitom o její původ, ale o vztah k ní, vše je zde otázkou vědomí vztahů. Z tohoto pohledu můžeme také rozumět, proč Kristus kámen ve chléb neproměnil – odmítl vzpouru své osobní moci vůči pořádku a kráse Božího světa – vztah k Bohu mu je více důležitým než vztah k vlastní touze, moci.

Podíváme-li se ještě s pomocí evangelia na člověka poněkud více zvenčí, jak se jeví, shledáme, že jeho velikost na světě je velice klamná a nesnadno určitelná. Co je velké, může

⁵⁸ BIBLE, *Pavlikův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 1390

⁵⁹ BIBLE, *Pavlikův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 1390

⁶⁰ DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok*. Praha: Academia 2002; s. 28

⁶¹ DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok*. Praha: Academia 2002; s. 28

se tak jevit pouze navenek a v pravé niterné skutečnosti být zavrženíhodným. Co touží být mocným, může být před Bohem vpravdě odpadkem. Když se učedníci ptají Ježíše, co je v království nebes největší, On odpovídá (Mt 18, 3-5): „Nebudete-li obráceni a nestanete-li se takovými jako děti, nikterak do království nebes nevstoupíte. Kdo tudíž sám sebe poníží jako toto dítě, ten je v království nebes největší, a kdokoli jedno takové dítě přijme v mém jménu, přijímá mne.“⁶² Dítě není mocné, nikoho by nenapadlo nazvat jej velikým – a jakoby navzdory tomuto světovému stereotypu Ježíš o něm mluví jako o velikém před Bohem. Dětskost v tomto smyslu nemusí být nutně spojována s nedostatečnou sebekontrolou či slabou intelektuální úrovní⁶³ vedoucí až k přehnané horlivosti – fanatismu; můžeme si představit dětskost zkrátka jako čistotu a absenci touhy po moci, otevřenost světu jevů bez vnucování vlastních stanovisek a analýz – což se však přece nevylučuje se vzdělaností. Má-li v království nebes velkou váhu právě taková otevřenost, nepředstírání podoby vlastní identity, pak: „Jedinou věc by nebeský král podle Ježíše nepochopil: kdybychom šli jeden druhému po krku, jako bychom opravdu vůbec nepochopili, jak se věci mají, a nadále bychom setrvali v bludu, že si můžeme vzájemně poměřovat právní stanoviska.“⁶⁴ Tím bychom zůstali v kolotoči dohadů. Přijetí není právním stanoviskem, není předmětem sporu, který by člověku nikdy nedovolil, aby se vyrovnal se sebou samotným, to nepotřebuje. „To jediné, co naléhavě a podstatně potřebuje, je ujištění: smíš být, se vším, co jsi, se vším, co jsi kdy učinil, a to proto, že jsi člověk, že i ty jsi dítětem Božím.“⁶⁵

Na všech těchto příkladech je patrný rozpor niterného pohledu otevřenosti a víry s pohledem omezeným jen na prospěch vlastního lidského já. Uznáme-li svět jako celek lásky, nevyženeme-li z něho nesamozřejmost, tázání a víru, měla by být láska principem blízkých mezilidských vztahů a analogicky k nim pochopitelně i principem chodu společnosti, ač je nutné počítat s tím, že takový solidární přístup nebývá u elit oblíbený⁶⁶, v nejlepším případě bývá ignorován – autokrat se bojí, že jeho moc bude rozmělněna. „Lidstvo nedospěje na půdu míru tím, že se oddá a poddá měřítkům všedního dne a jeho slibům.“⁶⁷ Vzniká tak potřeba pravé pospolitosti, která by byla integrálně a přirozeně založena na solidaritě a soudržnosti, navzdory majoritní a mocenské společenské realitě kalkulů o moci. Aby lidé byli solidární v Patočkově vědomí *otřesu*, je důležité: „Otřást každodenností faktologů a rutinérů, uvědomit jim, že jejich místo je na této straně fronty, a nikoliv na straně „denních“ sebelibivějších hesel, která ve skutečnosti zvou k válce, ať je to národ, stát, beztřídnost, světová jednota, nebo jak všechny ty výzvy, diskreditovatelné a

⁶² BIBLE, *Pavlíkův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 1330

⁶³ viz DREWERMAN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 32

⁶⁴ DREWERMAN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 59

⁶⁵ DREWERMAN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010; s. 61

⁶⁶ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 142

⁶⁷ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 142

diskreditované faktickou bezohledností Síly, mohou znít.⁶⁸ Z takového pohledu lze skutečně myšlení *Vladaře* označit za nebezpečné, směřující k opačnému, nesolidárnímu výkladu - pokud by se jím tedy člověk rozhodl ve svém morálním životě řídit. Zůstává však otázkou, zda na nás toto dílo opravdu klade takový nárok. Je to již pochopitelně také věc čtenářova předporozumění, výkladu a osobnosti. *Vladaře* není snadné zařadit, člověk jej nechce přejít bez povšimnutí, neboť jeho jistá provokativnost to nedovoluje. „Z hľadiska prijatia tohto presláveného diela možno konštatovať, že podobne ako k autorovi, tak aj k nemu sa viažu protichodné hodnotiace stanoviská.“⁶⁹

Jedno z vůbec nejkritičtějších hodnocení *Vladaře* vytvořil ve svém mládí pruský král Friedrich II. Veliký. Napsal totiž spis *Vyvrácení Machiavelliho Vladaře*, v němž myšlenky této knihy tvrdě odmítá – vyjadřuje se například takto: „Považoval som vždy Machiavelliho *Vladára* za jednu z najnebezpečnejších kníh, aké boli kedy na tomto svete napísané a rozšírené.“⁷⁰ To, co jej na *Vladaři* nejvíce rozčiluje, je jeho neúplnost a návodnost, spojená s absencí etických východisek, těch etických východisek, která se panovníci učili poznávat snad po celou dobu existence lidstva, a která proto podle něho nelze jednoduše z líčení vládnutí vyjmout. „Skutočná politika kráľov, založená na spravodlivosti, múdrosti a доброте stojí podľa neho nekonečne vysoko nad Machiavelliho neúplným systémom naplneným predovšetkým ukrutnosťou.“⁷¹ Friedrich se staví do role obhájce lidských hodnot, které jsou dle jeho názoru nebezpečně překrucovány a potichu vyvraceny, aby byly nahrazovány pouze svými smyšlenými účelovými obrazy. Píše například také toto: „Odvážim sa brániť ľudskosť proti tomuto netvorovi, ktorý ju chce zničiť. Chcem postaviť rozum a spravodlivosť proti sofistiky a zločinu.“⁷² K jeho kritice je ale dobré poznamenat, že vzhledem k jejímu vzniku v době autorova mládí, a tudíž minimálních praktických zkušeností s politikou, je zřejmá určitá idealizace panovnického úřadu, která s postupujícím časem zřejmě opadala⁷³, a Friedrich by později zřejmě více ocenil snad alespoň onu analytickou stránku Machiavelliho úvah, která takřikajíc zobrazuje politiku bez obalu a příkras (a lze ji použít i pro detailní kritiku některých morálně sporných politických jevů, pomineme-li Machiavelliho přitakání takové sporné praxi).

Tím zde konečně vyvstává druhá možná poloha hodnocení *Vladaře*. Protože je v něm vytvořeno podrobné rozpracování velikého množství politických situací, které mohou nastat, může být *Vladař* vnímán jako návod na praktickou politiku. Chladná konstatování a politické kalkuly sledující výsledek činnosti lze totiž vnímat i jako projevy určitého odstupu –

⁶⁸ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 142

⁶⁹ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 46

⁷⁰ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 46

⁷¹ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 46

⁷² BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 46

⁷³ viz BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 46

podobného, jaký bývá třeba v matematice. Motivace k politice je tak věcí každého jednotlivého politika, stejně jako mravní soudy; Machiavelli při tomto náhledu nabízí jen jakousi soustavu rovnic – rozuzlení a pravděpodobný výsledek pro mnoho případů. Příkladem takového pohledu budiž americký historik Paul Johnson.⁷⁴ Ten kromě toho, že vidí ve *Vladaři* právě onen výše popsáný odstup a věcnou střízlivost, zároveň určitou etickou palčivost vysvětluje v podstatě nacionalismem a historickou situací Florencie Machiavelliho doby: „Súčasne je to však i vlastenecká práca napísaná hrdým Florent'anom, ktorý videl, ako útočiace armády rúcajú republikánske ideály a slobody, a so smútkom si uvedomil, že ak majú významné talianske mestá prežiť ako nezávislé štáty, musia im vládnuť bystrí muži bez iluzií, poučení z nedávnej minulosti.“⁷⁵ Ideál republiky tak ustupuje do pozadí z důvodů sebezáchovných; líčení věcí politických postrádá etické zakotvení, protože v podstatě není čas nad ním přemýšlet. Je nutno jednat v době krize. Tento pohled na *Vladaře* lze také vidět v souvislosti s Kantovým *imperativem zručnosti*⁷⁶.

Je-li politika pojímána jako zručnost, vyžaduje zejména orientaci ve světě kolem sebe, stejně tak jako když člověk, řekněme, chce postavit dům, potřebuje k tomu materiál a schopnosti jej opracovat, pospojovat a zpevnit patřičným způsobem. „Kdo chce účel, chce (pokud má rozum rozhodující vliv na jeho jednání) i k tomu nezbytně nutné prostředky, které jsou v jeho dosahu.“⁷⁷ Krize pojetí politiky jako zručnosti přitahuje. Doopravdy se tomu nelze příliš podívat, je ale stále nutné počítat s tím, že ne vše se v politice může stát prostředkem, a tak vlastně takové pojetí politické krize jako vítězství zručnosti nad mravností nelze zcela jednoznačně přijmout, je to sporná věc. Kdy by totiž toto období krize začalo? A kdy by skončilo? Nemohlo by takové ryze dovednostní pojetí politiky vést právě k tyranii? Domnívám se, že takové riziko zde vzniká. Politika je jednáním s lidmi, a tak její nejvyšší horizont nemůže být omezen zručnostním jednáním, když lidské maximy sahají dále než ke zručnosti. Kantův kategorický imperativ to v podstatě potvrzuje: „jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“⁷⁸ Rozhodně je zvláštním případem doba války, kdy je třeba nutné nějakého tyrana porazit; tehdy nelze jen sedět se založenýma rukama a vést etické úvahy, je zkrátka třeba jednat, důrazně a rychle. Sice to může znamenat velikou destrukci, smrt a další příšernosti války; zabrání to ale rutině tyrana, který třeba již dávno povýšil zabíjení na vyšší princip; to vidíme třeba na příkladu vítězství spojenců nad Hitlerem a konci 2. světové války. Vidíme to vlastně i obecně v souvislosti s ukončením jakéhokoliv zločinného jednání. „Neboť zde jasně vysvítá, že ten,

⁷⁴ viz BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 47

⁷⁵ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 47

⁷⁶ BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 48

⁷⁷ KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 25

⁷⁸ KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 28

kdo porušuje lidská práva, zamýšlí si posloužit osobou druhých jako pouhých prostředků, aniž by přihlédl k tomu, že jako rozumné bytosti mají být vždy zároveň ctěni jako účely, tzn. jako ti, kteří musí mít v sobě možnost obsahovat účel téhož jednání.“⁷⁹ Skončí-li ale válka a je mír, je třeba si jeho křehkosti opět hledět a přejít zase k jemným a citlivým prostředkům v zacházení nejen s lidmi. Ač to v krizové politice nemusí být tolik patrné, měla by i ona, jako každá jiná politika, podléhat mravnímu vědomí. Jinak hrozí válka v době míru – vláda technokratů a lidí, kteří si z moci udělali zábavu. Proto je nutné snažit se chápat⁸⁰ a hledat, nikoliv „mít pravdu“. Je dobré chápat *Vladaře* jako rozbor a – v podstatě – téměř sociologický popis chování společnosti v nejrůznějších mocenských poměrech, přitom ale nelze pominout jeho jednostranné zaměření na udržení vlády spolu s absencí etických východisek, jakož jistě i v podstatě dobovou podmíněnost tohoto díla; především je ale nutné nenechat se vtáhnout popisovanou logikou moci k představě, že vše okolo ovládání státu jsou pouhé prostředky této ovládající moci. Vystává zde totiž rozpor sebezáchovného strachu proti životu naplněnému vědomím konečnosti. Strach plodí válku. Je třeba si uvědomovat: „Že dějiny jsou pouze tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem, s životem na vrcholu, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a „mír“ mají svůj konec.“⁸¹ To není důvod k rezignaci, naopak, je to výzva k hlubší účasti na životě, k pochopení jeho duchovního rozměru, a tím i pravého míru; v případě boje a mocenského konfliktu je to dle mého názoru alespoň výzva k jeho vedení čistými prostředky, není-li zbytí a nejde-li se mu vyhnout, s vědomím rovné lidskosti všech lidí a naprosté nesamozřejmosti takové situace. Člověk se může stát duchovním člověkem a moc jako předmět víry mu již nebude stačit k naplnění, proto ani nebude tíhnout k naplnění této moci jako k sebezáchově, bude-li se obecně snažit o porozumění a uvědomovat si tuto rovinu bytí. „Duchovní člověk však vždy chápe, a jeho pochopení není pouhé konstatování fakt, není „objektivní vědění“, i když musí objektivní vědění ovládnout a zařadit do oboru toho, co je jeho věcí a nad čím má převahu.“⁸² Při takovém předporozumění nás *Vladař* dokonce může varovat a směřovat k úvahám o lepší politice a může být v tomto smyslu velice přínosnou knihou, není-li tedy právě nebezpečím v rukou člověka přespříliš sobeckého.

Poté, co jsme si v této podkapitole na příkladu Machiavelliho *Vladaře* a jeho vybraných interpretací ukázali některé možnosti „vymknutí“ moci politické z celku společnosti (a skutečnosti), společně s možnými metodami jak tomu „vymknutí“ předejít či

⁷⁹ KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990; s. 35

⁸⁰ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 141

⁸¹ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 141

⁸² PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 141

jej napravit, bude se druhá podkapitola zabývat zejména s pomocí myšlenek Ernsta Jünger a Jana Patočky aktualizovaným a praktickým rozměrem těchto jevů.

1. 2 O lesní chůzi

Pod lesní chůzí si můžeme zprvu představit ulevující procházku, odpočinek po pracovním dni nebo snad houbaření. To, co ale Ernst Jünger myslí lesní chůzí není touto idylou. „Čtenář se spíše musí odhodlat k povážlivému výletu, který jej odvede nejen mimo prošlapané stezky, ale i za hranice uvažování.“⁸³ Je to obraz životní mohutnosti, kterou by dnešní člověk měl znovu nabýt, neboť ji ve svém životě často postrádá. Žijeme totiž ve světě plném hemžení, tento lidský svět vyznává pohyb jako základní hodnotu. Všude kolem nás se dnes a denně pohybují spousty dopravních prostředků, lidé pobíhají sem a tam a člověk se může kochat pozorováním této pestrosti. Žijeme ve vlnách rozbouřeného moře, a i když je ten čiperný všudypřítomný pohyb mnohdy možná jen naší iluzí, brázdíme na lodi vlny oceánu bytí. „Lod’ znamená časné, les nadčasové bytí. V naší nihilistické epoše se rozmáhá zrakový klam, jako by se pohyblivé množilo na úkor nehybného. Vpravdě však vše, co dnes vyvíjí technická moc, je jen prchavý třpyt z pokladnic bytí.“⁸⁴ Zdánlivou samozřejmost pobytu na lodi tak jen občas vyruší silné vlnobití, však bytí do lodi buší ze všech stran, a ačkoliv již umíme, obrazně řečeno, stavět velmi pevné a odolné lodě, síla světa kolem nás přece jen tato naše schémata dovede vcelku snadno narušit.

Ernst Jünger zažil převrácení oné pomyslné lodi civilizace ve zcela osobní rovině – ve frontové zkušenosti⁸⁵. Viděl, kam vede přehnané uctívání pohybu, moci a výkonu techniky; viděl své přátele, jak jsou trháni na kusy v době první světové války.⁸⁶ Viděl totiž holou absurditu a zbytečnost války v celé její síle a každodenní blízkosti smrti. Ve svých memoárech popisuje řadu zkušeností z tohoto času svého života. Velice silný je například dojem, který si odnesl z dělostřeleckého bombardování. Líčí zvuky, které při tom slyšel, jak každé zasvištění kovu ve vzduchu připomíná smrt. „It’s an easier matter to describe these sounds than to endure them, because one cannot but associate every single sound of flying steel with the idea of dead, and so I huddled in my hole in the ground with my hand in front of my face, imagining all possible variants of being hit.“⁸⁷ Zrůdný sadismus takové situace není podobný ničemu, co bychom snad popsali jako „lidské“. Je to ale dílo lidí a možná že právě dnes někde na světě kdosi prožívá něco podobného. Podobá se to prý vystavení na milost libovůli nějakého sadisty, který mlátí okolo hlavy své přivázané oběti palicí: „now it’s cleaving the air towards you, on the point of touching your skull, then it’s struck the post, and the splinters are flying – that’s what it’s like to experience heavy shelling in an exposed

⁸³ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 7

⁸⁴ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 28

⁸⁵ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 133

⁸⁶ viz JÜNGER, Ernst: *Storm of Steel*. London: Penguin Classics 2004; s. 26

⁸⁷ JÜNGER, Ernst: *Storm of Steel*. London: Penguin Classics 2004; s. 80

position.“⁸⁸ Tak tedy vypadá ten konečný výkon moci zblízka, není-li zrovna probírán nějakým vladařem v teple jeho domova. Suché konstatování nějakého mocnáře o tom, že válka je občas potřeba, neznamená v důsledku nic jiného, než posvěcení takového sadismu. Nutná obrana před jeho útokem, ač v konečném důsledku vede k vítězství nad ním, a je proto dobrá (jak je vidět na příkladech první i druhé světové války), vede bohužel beztak ve svém průběhu k dalšímu sadismu. Proto je nutné začít jednat co nejdříve a nikdy nejlépe už vznik další války nepřipustit. Jünger si je toho všeho vědom, získal svými zkušenostmi zvláštní citlivost na společenské jevy, spojené s válkou a hypertrofií moci.

„Chůzi lesem nelze chápat jako formu anarchismu, která je namířena proti strojovému světu, ač takové pokušení je dosti nasnadě, zvláště je-li toto počínání spjato s orientací na mýtus.“⁸⁹ Takový pokus o vykročení z lodi by v důsledku jen zesílil zhoubný účinek vln okolo lodi, nalezení lesa či zahrady na širém moři by tak bylo velice nesnadné. „Potom přichází hlad, kanibalismus a žraloci, zkrátka všechna ta hrůza, jak ji známe z voru Medúzy.“⁹⁰ Pokud by nový mýtus, postavený proti dnešní implicitní společenské mytologii, zavedl svůj vlastní pořádek bez citu i k již ustaveným (dobrým) společenským jevům, byli bychom v extrémním případě možná i vystaveni další válce, nebo nějakému jinému silnému vzepětí touhy po moci. Síla mýtu je podmanivá, zvláště zakládá-li mýtus obnovu; takový pohled lze vidět u Ricoeura: „Každé vyprávění o obrodě tak podléhá přesile mýtu, a to díky následující hluboké příbuznosti: vše, co se v tomto světě počíná, je počátkem světa; stvoření rozumíme pouze prostřednictvím znovustvoření.“⁹¹ Není snad třeba tolik spěchat za novým mýtem a tolik riskovat. „K mýtu se člověk nevrací, s mýtem se znovu shledává, vymyká-li se doba z kloubů a je-li v nejvyšším nebezpečí.“⁹² Mýtus se nakonec beztak objeví a bude žít svým životem v myslích lidí, mytické je s racionálním nerozlučně spjato. Aby si ale člověk všiml prostoru lesa, je důležitá zejména aktivita v rámci systému společnosti, opatrné kroky, které vedou k drobným zlepšením, postupná cesta k dialogu na místech, kde třeba dialog dříve nebyl, naslouchání a empatie – nikoliv už tolik revoluční změny, založené v podstatě mytologicky na nějakém tradovaném narativu. Takový narativ, bezohledně a technicky prosazovaný, by nakonec mohl vést k opakování též chyby, která se již v dějinách mnohokrát stala – a to jsme zase u Jüngerových zkušeností s totalitou – pojďme se nyní podívat na některé jeho vhledy ohledně jevů ukazujících její vznik.

Tyto jevy se často pohybují okolo běžných (a konstitutivních) demokratických postupů, mezi něž nesporně patří volby. Budiž nyní ty v těchto věcech naším příkladem.

⁸⁸ JÜNGER, Ernst: *Storm of Steel*. London: Penguin Classics 2004; s. 81

⁸⁹ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 29

⁹⁰ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 29

⁹¹ RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>; s. 15

⁹² JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 29

Volby bývají i v silně totalitních politických systémech obvykle zachovány. Ve skutečnosti se ale jedná spíše o jakési podivné divadlo. Volební lístek se stává dotazníkem⁹³, ztrácí rozhodovací funkci, je v podstatě obsahově prázdný. Daleko více se do popředí dostává samotný akt voleb, který takto dostává více rituální funkci. Rituál ukazuje (falešnou) vzývanou pravdivost, důkazem jsou masy lidí, jež se jej účastní. „Pohled na velké, nadšené masy je jedním z nejdůležitějších znamení toho, že jsme vkročili do nového věku.“⁹⁴ Nikdo již se nemůže nesouhlasně ozvat, bylo by to vnímáno jako útok na samotnou „hodnotu“, skoro každý již se to bojí udělat. Navenek se ale diktatury tváří jinak, snaží se tento pocit zastírat: „Pro diktatury je důležitý důkaz, že v nich nevymřela svoboda říci ne.“⁹⁵ Ne snad, že by diktatura pečovala o své odpůrce z pozice nějakého kladného vztahu k nim; je to spíše tak, že je zkrátka potřebuje, aby se vůči nim mohla vymezit a získat tak ještě více síly. „Propaganda je odkázána na takový stav, kdy nepřítel státu a lidu, třídní nepřítel, byl sice na hlavu poražen a málem je již směšný, přesto však dosud zcela nevymřel.“⁹⁶ Nepřítel je nutný i pro udržení teroru, diktatura jej stále potřebuje hledat a nacházet, jinak by se začala drolit, přicházet o moc. „Při stu procentech dobrých hlasů by ale teror ztratil smysl: potkávali bychom jen spravedlivé.“⁹⁷ Stoprocentní volební výsledek tedy diktatura nechce, spokojí se s nějakými 98 procenty hlasů na své straně. Kdo jsou ta zbývající 2 procenta? Jsou to z pohledu většiny lidé – zločinci – kteří se vkrádají do volebních místností, se zhoubnou snahou ublížit spravedlivé a kvetoucí společnosti. A to je samozřejmě divné, a tak celý volební rituál bývá postaven způsobem, aby proces volby těmto lidem znepríjemnil, tlačil na jejich svědomí, vydíral je. Jak se asi cítí takový občan, který se chystá říci své „Ne.“? „I volební lístek, kterému se teď věnuje, vyzařuje sugestivní sílu. Je výsledkem pečlivých úvah. Pod slovy „volby za svobodu“ je vidět větší kroužek, k němuž nadto ukazuje i šipka: „Sem patří tvé ano“. Vedle toho téměř mizí menší kroužek určený pro „ne“.“⁹⁸ Člověk, který si na to troufne, může být anarchistou, básníkem, lesním chodcem – každopádně je to člověk, který si ještě dovedl ponechat vlastní srdce.

Ono používání hodnot jako jsou svoboda, rovnost, láska a dalších – přičemž tyto hodnoty jsou zcela překrouceny do svých opaků a zobrazovány coby reklamní vlaječky – je pro totalitní systémy charakteristické. Zdání⁹⁹ a pravda se mísí. Lze si toho všimnout i v menším rozsahu mimo totalitu, když ještě zdaleka není pozdě. Bývají zneužívány také hodnoty jako prosperita a další pozitivní ekonomické faktory, za něž se někdy schovává

⁹³ viz JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 8

⁹⁴ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 8

⁹⁵ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 9

⁹⁶ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 10

⁹⁷ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 10

⁹⁸ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 12

⁹⁹ viz HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha: Univerzita Karlova v Praze 2008; s. 154

pravá vnitřní bída a neschopnost něco opravdu vytvořit. Typické bývá také přehlížení, až zesměšňování¹⁰⁰ znalostí a oborů jiných autorů, do nichž lidé, kteří jej činí, nemají odpovídající úroveň vhlédů a znalostí – což s oblibou činívá náš bývalý prezident Václav Klaus¹⁰¹, a nejen on. To vše jsou prostředky, které je v demokracii nutné citlivě vnímat a bránit se vlnám vášní na nich vytvořených. Bojíme-li se například vyjádřit názor (a jsme-li přitom při zdravém rozumu) proto, že by nás druzí zavrhli, je to špatně. Lidé, i ti politicky aktivní, by se měli učit citlivosti na takové jevy. Dialog by neměl být narušován sebestřednými projevy některých jeho aktérů, bez ohledu na politické postoje zúčastněných.

Lesní chodec má srdce. Nenechá se připoutat a troufne si vidět svět jinak, než jak mu jej takové projevy vnucují. Tuší sílu slov a řeči. „Zákon a panství ve viditelných, ale i v neviditelných říších počínají pojmenováním. Slovo je látkou ducha a slouží jako takové k těm nejodvážnějším překlenutím; je to zároveň nejvyšší mocenský prostředek.“¹⁰² Znásilnění a úpadek slov nikdy nevylučuje básnictví, které se může objevit bez ohledu na stav jazyka, který je projekcí stavu společnosti. Technokracie projevená v řeči není řečí samou, je pouze projevem technokracie¹⁰³ ve společnosti. „I v epochách, kdy řeč poklesla na nástroj techniků a byrokratů a kde si musí dodávat života výpůjčkami z argotu, trvá ve své klidné síle zcela neoslabena. To šedivé a zaprášené tkví jen na jejím povrchu.“¹⁰⁴ Tyto hlubší kořeny a podstatu řeči, než jak to lze vyjádřit pouze nějakým systémem, má člověk za úkol hledat, a pokud se takovou cestou vydá, nalezne cennější objevy než onen zaprášený technokratický povrch. „Kdo kope hlouběji, dosáhne v každé poušti až k studniční vrstvě. A s vodami přijde i nová plodnost.“¹⁰⁵ Je to ovšem osobní práce, něco, čeho lze dosáhnout jen pravým zapojením sebe sama. Popřením stádovosti. Lesní chodec chodí po lese zprvu sám, kdežto loď je plná lidí a všichni jsou nuceni jet stejným směrem, v obraně před na ně doléhajícím bytím. Les je vstupem do tohoto bytí, aniž by se člověk v něm utopil a zároveň nebyl nucen ke stejnému směru, stal-li se tento směr již smysluprázdným bloumáním. „Lesní chodec je konkrétní jednotlivec, jedná v konkrétním případě. Nepotřebuje teorie nebo zákony – výplody stranických právníků, aby věděl, co je poprávu.“¹⁰⁶

„Dialog duše se sebou samou nemá sloužit jen poznávání polis a kosmu. Není tu jen proto, abychom dobře znali systémy vnějšího světa, byť by byly v jakékoliv vzdálenosti od naší osoby.“¹⁰⁷ Nedůvěra v technicistní zákony v pohledu na svět může zprvu vypadat jako pošetilost. Tím, že je v ní ale skryto hlubší hledání smyslu a otevřený horizont pro

¹⁰⁰ viz HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha: Univerzita Karlova v Praze 2008; s. 156

¹⁰¹ viz KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 12

¹⁰² JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoyemnh 1994; s. 62

¹⁰³ viz BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 64

¹⁰⁴ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoyemnh 1994; s. 62

¹⁰⁵ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoyemnh 1994; s. 62

¹⁰⁶ JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoyemnh 1994; s. 54

¹⁰⁷ HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011; s. 161

nesamozřejmost, sahá; pokud je tázáním; dále než přílišná důvěra v takové zákony, neboť ta je v podstatě omezením otázky, a tím i omezením otevřenosti vůči světu. Takto vyjádřený kritický pohled na víru v techniku (ať již ve smyslu strojovém, či obecně techniku v myšlení) je blízký Patočkovu popisu síly dne¹⁰⁸, která se jeví být též i snahou o sebezáchovu, tedy vlastně o prodloužení života, což vede v konečném důsledku k válce, neboť preferování osobní sebezáchovy stojí výše než sebezáchova druhého, dialog s ním a porozumění. Pokud takovou sílu překonáme (a toho dosáhneme zahlédnutím absurdity boje, toho, že se za ním nic vyššího neskrývá¹⁰⁹), zjistíme ve válce „za mír“, že: „Nepřítel není již tím absolutním protivníkem na cestě mírové vůle, není tím, co je zde jen, aby bylo odstraněno.“¹¹⁰ To je výchozí pozice pro pochopení, že převrnutí pomyslné lodi civilizace nás nemůže zbavit lidství. Naopak, i v této krizi, v tomto převrnutí, nacházíme lidství v čistotě a se silou obnovy, zjevující pravou hloubku bytí a v důsledku zakládající vyšší úroveň, která se již snad nehrozí převrátit. „Zde se tedy otvírá propastná oblast „modlitby za nepřítele“, fenomén „milování těch, kdo nás nenávidí“ – solidarity otřesených přes jejich protiklad a spor.“¹¹¹

Zajímavý myšlenkový experiment v tomto smyslu nabízí Gustav Meyrink ve své povídce, nazvané *Automobil*.¹¹² Ta popisuje setkání žáka a profesorem; žák jej přijel navštívit automobilem. Protože je žák majitelem továrny na takové automobily, je na svůj konstrukční výtvor náležitě hrdý a chce jej profesorovi předvést. Takřka se mu ale ani nedaří dostat profesora k oknu, aby se na stroj z dálky podíval. „Neuznávám, milý pane Zimte, žádný z těch názvů; ani automobil, ani motorové vozidlo, neboť takový stroj se jak známo nemůže hnout z místa – a takový význam je přece obsažen ve slově automobil – a z téhož důvodu je nepřípustný i výraz motorové vozidlo,“¹¹³ profesor zcela popírá možnost existence takového automobilu a působí zprvu dojmem pomatence, neboť automobil je zcela zjevně přítomen u něj před domem na dvoře. Téměř celá tato krátká povídka je pak popisem přemlouvání profesora, aby se ven na vůz šel podívat, což se nakonec podaří. Nadšený žák mu vysvětluje jeho součásti a konstrukci a popisuje blížící se masovou výrobu podobných strojů; táže se jej také, jak takovou výrobu vnímá. Profesor opět nejeví sebemenší zájem. „Mladý muži, já jsem prostý učenec v oboru technických věd, a jakkoliv by mohla vaše otázka připadat zajímavá například psychologovi, tak mě – to přiznávám – pramálo záleží na tom, abych se dozvěděl, z jakých asi důvodů se tyto továrny oddávají takovému zjevně zbytečným činnostem.“¹¹⁴ Stále působí až směšně zatvrzele, v opozici s žakovou dětskou radostí z vynálezu. Vždy když

¹⁰⁸ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 137

¹⁰⁹ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 138

¹¹⁰ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 138

¹¹¹ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 138

¹¹² viz MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?; s. 1

¹¹³ MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?; s. 1

¹¹⁴ MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?; s. 1

něco odmítá, podkládá to školometsky nějakým fyzikálním vzorcem, až jednou, úplně na konci povídky, ve chvíli, kdy je žákem přemluven k pozorování chodu toho automobilu, chybí mu v odmítavé reakci vzpomínka na příslušný vzorec: „Ach vy mladičkový blouznivče! Nic takového se nemůže přihodit. Pod tlakem exploze – předpokládáme-li u spojky dostatečnou pevnost – se pravděpodobně vzápětí rozletí válece a, b a d. Válec c naproti tomu asi zůstane nepoškozený podle vzorce – podle vzorce – jak jenom honem zní! – podle vzorce ---“¹¹⁵ A stroj se záhy rozbije přesně způsobem, jak to profesor, který si stále marně snaží vzpomenout na onen vzorec, popsal. Žák je zcela strnulý podivností naprosto nepravděpodobné poruchy a počíná odmítajícího profesora nutit k opětovné prohlídce stroje po opravě: „To takhle nejde, musíte se na vlastní oči přesvědčit, musíte!“¹¹⁶ Ten se mu ale vytrhne a ve dveřích domu říká: „Sunt pueri pueri, pueri puerelia tractant.“¹¹⁷

Onen nevyřčený, tajný vzorec ukazuje, že technika nedosahuje výše tajemství Božího, a ani výše tajemství lidských duší. Až v okamžiku poškození stroje snad žákovi svítne jiskra poznání, že jeho dětinská pýcha na vlastní výtvar má mít své meze. I zde vlastně vidíme to, co Patočka popisuje jako zaslepenost pohledu skrze sílu dne. Může se stát ledacos špatného nebo varujícího a stejně nás cosi pořád nutí dělat ty samé chyby, vzniklé z těch samých sklonů. „Síla nás fascinuje i nadále, vede nás svými cestami, fascinuje a obelstívá nás, činí nás svými blázny.“¹¹⁸ Je v tom i vyjádření určité dětinskosti, zřejmě ne nadarmo výraz „technika“ souvisí se starořeckým slovem „dítě“ - το τεκνον.¹¹⁹ Aby člověk v tomto dospěl, dostal se dále, pryč od uzavřenosti ve vlastních systémech, vyžaduje to větší vědomí celku a menší přehnanou připoutanost na jeho části. Přitom je ovšem potřeba neztratit hravost, nepřijít o vnitřní dítě, o čistotu – je však třeba dát si pozor na onen sobecký aspekt dětskosti. Technika může být hrou a tvůrčí činností, a v tomto směru je velice důležitá, nikoliv ale pohledem na svět. Technika, ale ani filosofie, by neměla zastavit tázání a přirozené lidské hledání. „Ve filosofii jsou důležitější otázky, než odpovědi.“¹²⁰ Alfred Adler tuto potřebu celkovosti a duševního pohybu zároveň výstižně pojmenovává „stávání se“ – což je život jako děj, oproti „bytí“ – jež pojímá spíše jako vyjádření stavu. „Chci podtrhnout, že duševní život člověka není Bytí, ale Stávání se. Všichni, kdo se v rámci duševního života zabývají jeho částmi (komplexy), se nedostali příliš daleko, neboť si myslí, že duševní život je něco jako stroj.“¹²¹

¹¹⁵ MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?; s. 1

¹¹⁶ MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?; s. 1

¹¹⁷ MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?; s. 1

¹¹⁸ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 139

¹¹⁹ viz BARTOŇ, Josef: *Uvedení do novozákonní řečtiny*. Praha: Koniasch Latin Press 2004; s. 5

¹²⁰ HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?*. Praha: Univerzita Karlova v Praze 2008; s. 104

¹²¹ ADLER, Alfred: *Psychologie dětí*. Praha: Práh 1994; s. 7

Poté, co jsme v této podkapitole ukázali na hlubokou duševní potřebu hledat, jakož i na důležitost solidarity s lidmi, včetně jejího založení v duševním otřesu a z něj plynoucího pochopení pro zbytečnost a omezenost principu nepřátelství, kteréžto pochopení je bytostně pravdivější než otročení systémům k nepřátelství nabádajícím – coby naznačení řešení otázky upjatého důvěřování v moc politickou – bude se třetí podkapitola zabývat „skrupulemi“, vedena zejména pojetím Václava Bělohradského¹²², jako definicí toho, co člověku uzavřenému v technickém pohledu na svět chybí; jde zde vlastně o náhled etických stanovisek ve společnosti upnuté na techniku, věřící v moc techniky.

¹²² viz BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 17

1. 3 Skrupule a jejich ztráta

„Člověk je pohlcen anonymním provozem každodenního života, samopohybem institucí, zvyků, zákonů, států, textů, norem. Znakem každodennosti je, že se zdá, jakoby skutečnost splývala se svým zobrazením.“¹²³ Není tomu ale tak docela, člověk často tuší, že jde pouze o podobnost, nikoliv totožnost. Bělohradský považuje tento moment za jeden z typických stavebních prvků evropského myšlení i civilizace. Skutečnost je něčím, o čem lze vyjádřit pochybu, je však otázka, jakou skutečnost máme vlastně na mysli, nejde-li například jen o pojem skutečnosti, neshodující se s nějakou evidencí, anebo naopak předpokladem o světě.

Například u Platóna vidíme podobný jev v souvislosti s jeho kritikou emocionálně vypjaté stránky básnického umění¹²⁴ a můžeme-li považovat jeho myšlení za jeden z hlavních inspiračních zdrojů pro evropské myšlení, je třeba toto místo zmínit. V desáté knize své *Ústavy*, když líčí umění ve smyslu nápodoby, považuje emocionální vypjatost za nebezpečnou racionalitě a vyvozuje z toho, že takového vypjatého umělce by nebylo dobré přijmout do ideální obce¹²⁵: „Právě tak řekneme, že i napodobující básník vkládá jednotlivě do duše každého špatnou ústavu, zavdčňuje se její nerozumné části, která nerozeznává věci větších a menších, nýbrž tytéž věci pokládá hned za veliké, hned za malé, a že vytváří pouhé obrazy, od pravdy však jest daleko vzdálen.“¹²⁶ Tento kritický postoj může být vůči některému typu umění snad opravdu do určité míry pochopitelný – i umění umí být démonické v tom smyslu, že dovede člověku vsugerovat nějaké pohledy na svět, aniž by si toho všiml. Jako příklad můžeme uvést zneužití dobře zapamatovatelné a líbivé melodie k účelu propagace nějaké nenávistné myšlenky, což vede k lepšímu zapamatování slov takové písně, aniž by to posluchač vědomě chtěl. Takové dílo zkrátka není dobré. „Neboť, myslím, jen málo lidem je dáno si uvědomiti, že se tu nutně přenáší nákaza z cizích stavů na vlastní; když totiž člověk na oněch vypěstí lítostivost k velké síle, není snadno ji zadržovati při vlastních utrpeních.“¹²⁷ Tedy připuštěme, takové případy jsou a umění jde zneužít. Není ale jeho zneužití v některých případech právě třeba i dílem racionálního kalkulu o podmanivosti umění než emoce samé? Stavět obecně emocionální stránku umění proti racionalitě přeci může v důsledku popírat umění jako takové, tedy umění jako tvorbu – nikoliv nápodobu (k takovému náhledu nás vede například biblický stvořitelský mýtus z první kapitoly knihy Genesis, v němž člověk je stvořen Bohem tvůrcem k jeho tvůrčímu

¹²³ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 9

¹²⁴ viz PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2001; s. 317

¹²⁵ viz PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2001; s. 317

¹²⁶ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2001; s. 318

¹²⁷ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2001; s. 319

obrazu,¹²⁸ což činí vlastně veškerou lidskou činnost činností tvůrčí a zároveň nápodobou nepopsatelné dokonalosti Boží; čímž je vždy akcentována i celistvost člověka a jeho díla). Respektive, pokud tak učiníme a emocionální stránku a spontaneitu z umění vykážeme, učiníme jej vlastně nástrojem systému. Platón chce do ideální obce přijmout pouze takové umění, které jednoznačně vyzdvihuje ctnosti. „Homér jest největší básník a první z básníků tragických: ale pamatuj, že z básnictví jest přijmouti do obce jedině hymny na bohy a chvalozpěvy na dobré muže.“¹²⁹ Ovšem, je to ideální obec. Představme si ale možnost – když by takové zásady byly uplatňovány s nesmlouvavou důsledností a ve skutečnosti – hrozilo by pak, že by to byla obec velice krutá, bez uznání k odlišnosti, a podrobuující všechno lidské instituci společnosti. „Pakli přijmeš tu líbivou Músu v písních nebo verších epických, budou ti v obci kralovat city slasti a strasti, a ne zákon a zásada, která by byla pokaždé obecně uznána za nejlepší.“¹³⁰

Ve společnosti by při takové praxi vyvstal důraz na všechno (dle Nietzscheho) apollónské, společnost utvářející: „Apollon je géníem „principu individuace“ a stát a pocit domoviny nemohou se obejít bez pádného zdůrazňování individuální osobnosti.“¹³¹ Kultivovaný a vyzdvižený jednatel tak tvoří jakýsi fraktál, zapadající do celku podobných tvarů a pro další tvary není místo. Problém je ale ten, že ony jsou. Dionýsské a apollónské se v podstatě potřebuje navzájem živit a doplňovat, ačkoliv se v přímé konfrontaci navzájem vylučuje. „Vždyť tam, kde se dionýsská vzrušení mocně přelévají v život, bývá vždycky následek ten, že dionýsské oproštění od individuálních pout se projevuje oslabením politických instinktů, jejich zlhostejněním, ba nepřátelstvím proti nim“¹³² Toto vyjádření určité dvojakosti možných náhledů na pořádek, společnost či celek jde v jistém smyslu souběžně s Bělohradského pohledem na dvojakost skutečnosti a jejího zobrazení (první větou této podkapitoly). Ve zmiňovaných místech Platónovy *Ústavy* nacházíme důraz na společnost jako ideál, na společenskou skutečnost – jež hodnotově převyšuje subjektivní pomatenosti jednotlivců, kteří se tohoto ideálu neúčastní. Prakticky však dnes a denně existuje tato zobrazená realita ideální společnosti, i realita lidí, kteří nemusí nutně být zcela a bytostně ztotožnění s jejím fungováním a řádem, jakož i se svým vlastním umístěním v tomto celku. Je zde realita zobrazovaná a realita žitá. Realita tíhnoucí k racionálnímu vytváření společnosti a realita hloubky prožitku; a do této roviny by jistě bylo možné zařadit i více dvojic. Domnívám se, že jedna bez rovnovážného tíhnutí k druhé ztrácí své sebeurčení a

¹²⁸ viz BIBLE, *Pavlíkův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 1

¹²⁹ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2001; s. 320

¹³⁰ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2001; s. 320

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich: *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha: Gryf 1993; s. 66

¹³² NIETZSCHE, Friedrich: *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha: Gryf 1993; s. 66

všechny jsou v tomto smyslu odrazem Téhož nepoznaného (či zkrátka těžko poznatelného) vyššího prvku reality.

Je proto důležité si uvědomovat, že tento rozdíl není jen otázkou společenské skutečnosti, ale i obecně poznání a přístupu ke světu, a je v tom vlastně paralelní k Platónově podobenství o jeskyni. Lidé v ní jsou nedokonalostí poznání podobní nám: „neboť takoví lidé jistě by neviděli ze sebe samých ani ze svých druhů něco více než stíny vrhané ohněm na protější stranu jeskyně.“¹³³ Ač se domyšlení výše zmíněného Platónova pohledu do praktické roviny jeví být problematické, základ Platónova pohledu, nauka o idejích¹³⁴, je čistým konstitutivním prvkem, o němž vlastně Bělohradský mluví. „Evropská tradice je tedy vymezena touto pamětí rozdílu mezi obrazem a skutečností, který v každodenním provozu ztrácíme jakoby z očí, ale který se vždy znovu vrací do našeho života, prosazuje se jako nepotlačitelný základ naší vlastní totožnosti a důstojnosti, na který nikdy nesmíme zapomenout nebo zřici se ho ve prospěch nějaké autority a jejích obrazů o skutečnosti.“¹³⁵ Čili, vědomí rozdílu a otevřenost diskusi (jak nakonec i Platón právě formou dialogu ukazuje v celé *Ústavě*) je důležitější než důraz na jednu z názorových stran. „Platónské dialogy ukazují, v čem tato péče o rozdíl mezi jevem a skutečností spočívá: je třeba umět se na to, co je zřejmé, ptát tak, aby se ukázalo, že „visí ve vzduchu“ a že to skutečné je teprve „za“ naivní důvěrou všedního dne ve věci kolem.“¹³⁶ Ukazování světa mimo jeskyni ve světě jeskyně není snadné a bohužel mezi lidmi existuje i fenomén lži a falešných „úniků z jeskyně“. „Nuže, jak já to vidím, jest to tak: v oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra, když však jest spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného,“¹³⁷ Je zde tedy potřeba veliké pokory a poctivosti.

Podle Bělohradského v současném evropském vnímání světa nastává problém, spočívající v rozostřování hranic mezi obrazem a skutečností. „Rozdíl mezi skutečností a obrazem začíná člověka nudit a navíc zdá se krutý, nehumánní.“¹³⁸ Je to způsobeno jeho neuchopitelností pomocí tržních a výkonových schémat myšlení, která mají ve společnosti slušnou popularitu. „Tento rozdíl sám totiž nemůže být označen žádnou technickou zkratkou, mít formu nějaké působivé televizní zprávy nebo úspěšného seriálu.“¹³⁹ Filosof, člověk hledající, se zkrátka špatně prodává, není dobrou „značkou“. Naopak působí pochyby o různých takových „značkách“ a není tedy příliš žádán. „Filosof činí napětí mezi zřejmým a

¹³³ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001; s. 213

¹³⁴ viz PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001; s. 213

¹³⁵ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 9

¹³⁶ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 11

¹³⁷ PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001; s. 216

¹³⁸ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 10

¹³⁹ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 10

skutečným základním motivem svého života.“¹⁴⁰ Takové vědomí sahá dále než k vnuceným a zakořeněným předsudkům, jež se člověku snaží vnutit ta či ona mocenská strana. Je starým poznatkem, že držitelé moci rádi využívají lidské stádovosti, ví totiž, že lidé, omezení na výčty v nějakých systémech, zapadlí do soukolí systému jsou mnohem lépe ovladatelní, než právě třeba takto naznačený filosof, a proto vyvíjejí snahu o utlumení jeho aktivity a vyjadřovacích možností. „Cítím, že nepřevoditelnost vědomí na společného jmenovatele s organizací, tato vzdornost je v době masových sdělovacích prostředků, velkých, o lidské štěstí pečujících států a všeobecné computerizace společnosti smrtelně ohrožena.“¹⁴¹ Tím se dostáváme právě k problematice skrupulí.

Lidé bez skrupulí jsou v dnešní době, bohužel, pozorovatelným fenoménem, často na společensky exponovaných, rozhodovacích místech. Jak se chovají? „Hannah Arendtová o takových lidech říká, že jednají, jako by země byla neobydlena, jako by náš život nesouvisel se světem našich předků a druhých lidí.“¹⁴² Zakládají se pouze v posedlosti nějakým cílem, který si vytkli, a nebývají příliš ochotni dívat se kolem sebe. Skrupule jsou v tomto smyslu právě oním vědomím konečnosti osobního poznání, z níž plyne nutně tolerance k druhým a hledání cest, odpor k přijetí až příliš samozřejmých řešení. Je to něco, co se nedá přímo popsat, je to snad více cit než myšlenka; cit v okamžiku, kdy již pravdu nelze vyjádřit slovy. „Tyto záchvěvy, tyto bezdůvodné skrupule, tato nemá vzpoura těla, to je způsob, kterým je tu ještě s námi tisíciletá tradice Evropy, zahnaná na útěk mýtem vědecké objektivity, tou všeobecnou oddaností nutnosti, která korumpuje naše myšlení v pozdní době.“¹⁴³

Skrupule jsou blízké pokoře, jsou, můžeme snad říci, upřednostněním transcendence víry v cosi přesahujícího lidský horizont časový, prostorový i jiný, upřednostněním tohoto vědomí před omezeností víry v moc a nutnost objektivní stránky lidského konání. Člověk se skrupulemi si uvědomuje, že není na světě sám, cítí kontinuum vazeb se svým okolím jako podstatný a základní kámen světa, před nímž nemůže být upřednostněna víra v moc nějakého systému. Uvědomuje si čas a proměnnost světa kolem sebe, cítí snad to, co výstižně vyjadřuje Husserl: „Věc sama ve své podstatě je vlastně něco, co nemá nikdo jako skutečně viděné, poněvadž je spíše stále v pohybu a pro každého neustále vědomou jednotou otevřené nekonečné rozmanitosti proměnlivých vlastních i cizích zkušeností a zkušenostních věcí.“¹⁴⁴ Při tomto vědomí již není člověk tolik vzdálen zhlédnutí lidskosti, nahlíží-li vlastně její intersubjektivní rozměr. O tuto rovinu poznání je proto třeba se starat a poctivě se snažit o ni v osobním konání nepřijít. Ukazuje se zde totiž nekonečný rozměr každého člověka

¹⁴⁰ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 11

¹⁴¹ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 13

¹⁴² BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 16

¹⁴³ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 17

¹⁴⁴ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 187

přítomného na světě, a vlastně i vůbec každého elementu světa, který člověk ve svém životě potká. „Spolusubjekty této zkušenosti jsou přitom samy pro mne a pro každého jiného otevřeným nekonečným horizontem lidí, s nimiž se možná setkám a kteří pak vstoupí do aktuálního styku se mnou a i mezi sebou.“¹⁴⁵ Jde vlastně o duchovní zkušenost, která zakládá otevřenost k lidem a snad i lásku k nim – vzniká vědomí podstaty lidskosti, jako přesahující.

Taková otevřenost připouští otřes, je zranitelná, možná proto se jí ve 20. století plném válek lidé vyhýbají a staví kolem sebe pevnosti, aby nebyli okolím zasaženi – raději plodí zlo předem, aby nebyli nečekaně napadeni. Podléhají pudu sebezáchovy, docela podobně jako se o tom v této práci (podkapitola 1. 1) pojednává v souvislosti s Machiavelliho *Vladařem* a jeho snahou o záchranu moci na úkor etických východisek. „Člověk bez skrupulí se podřizuje objektivní nutnosti dějin, která se skrze něho prosazuje: proto staví koncentrační tábory, plánuje konečná řešení, vymýšlí nového člověka a odsouvá vše, co se v něm proti tomu bouří daleko od sebe jako zbytečné skrupule, přežitky, pocity.“¹⁴⁶ To je ale hrozné, nemocné chování, smrt již za života. „K pravdě naší doby patří to strašné mlčení skrupulí, ta neotřesitelnost člověka, který pevně zakalkuloval zlo do svého rozpočtu.“¹⁴⁷ Nelze tedy než se tomuto pohledu bránit, nepropadnout mu a snažit se osobně dospět k otevřenosti, která jej nejlépe překonává a ukazuje výše k lidskosti i k Bohu. Nemohu než v tomto smyslu souhlasit s Berďajevem: „Čistá duchovnost a čistá lidskost jsou lidem málo přístupné. Čistá lidskost se průměrnému člověku jeví jako cizí, daleká a nesrozumitelná. Čistá lidskost je božská, dopřána Bohu.“¹⁴⁸ Totiž, při intimním vědomí (či tušení) lidskosti a jejího vztahu k Božství a jejich neoddělitelnosti se člověk zkrátka nemá důvod uzavírat do svých systémů, neboť daleko více touží být člověkem.

Víra v moc systémů techniky a politiky (v širokém slova smyslu) tedy, ač je ve výše popsaném smyslu vlastně průvodním jevem a současně i jednou z příčin ztráty skrupulí moderního člověka, je překonatelná mravenčí osobní prací, hledáním a tázáním se. Filosof (člověk, který dovede žít mimo jistotu systémů, lesní chodec) tuto moc překonává. Společnost jej tedy nesmí ztratit, nechce-li se zakládat pouze na boji o tuto moc. Následující druhá část práce bude zkoumat víru v moc a ztrátu skrupulí na vybraných společenských fenoménech naší současnosti.

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996; s. 187

¹⁴⁶ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 18

¹⁴⁷ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 18

¹⁴⁸ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 387

2. Víra v moc systémů v současnosti – zkoumání vybraných příkladů

2. 1 Tématická rešerše a rekapitulace – moc a odstup od moci

Téma moci v této práci vychází zejména z definice a následné kritiky pojetí N. Machiavelliho, jak je vyjádřil ve *Vladaři*. Mocí se (nejen) ve smyslu kritiky machiavellismu zabýval také Jan Amos Komenský, který je zde též zmiňován. Dále o machiavellismu píše například I. Kant (v práci též zmíněn). Práce blíže rozpracovává pohledy na moc u E. Jüngera (*Chůze lesem*), V. Bělohradského (*Myslet zeleň světa*), J. Patočky (*Kacířské eseje o filosofii dějin*), využívá též myšlenek A. Hogenové (*Čas jako problém*). Jako příklady uměleckých úvah o lidské moci a snaze ji nepřecenit, lze též uvést dílo Chalíla Džibrána (*Prorok*), Gustava Meyrinka (např. povídka *Automobil*) a také Karla Čapka (např. *Krakatit*).

Jde-li o moc v praktické politice a v pojetí ekonomie, Z. Baumann (*Work, Consumerism and the New Poor*) a T. Piketty (*Capital in the Twenty-first Century*) poskytují zajímavá srovnání a analýzy v rámci naší současnosti, v podobné intenci jsou také úvahy sociologa J. Kellera (*Až na dno blahobytu*). I dnešní doba bohužel má své ideologické myšlení adorující princip moci – v tomto smyslu je podnětem ke studiu dílo ruského politického ideologa A. Dugina (*Velká válka kontinentů*), který svět na mocenských formulacích zakládá, a je tak (neskrývaně) blízko ideologii nacismu, jejíž mocenskou a lživou tvář lze studovat například v dochovaných projevech R. Goebbelse.

Moc je též silným tématem východních filosofí, v buddhismu a hinduismu je člověk vybízen k vytvoření ontologického odstupu od moci – nirvána a podobná pojetí jsou toho ukázkou; toto myšlení bylo tematizováno také v západní voluntaristické filosofii, například u A. Schopenhauera (*Svět jako vůle a představa*), ale také třeba u českého filosofa E. Bondyho (*Filosofické eseje sv. 4*). Pojetí světa jako vůle k moci je typické pro F. Nietzscheho (*Tak pravil Zarathustra*). Také Søren Kierkegaard je citlivým myslitelem ve vztahu k otázce moci a lidského nakládání s ní. Odstup od fenoménu osobní moci je jevem často přítomným v dílech křesťanských mystiků, například Mistra Eckharta či sv. Jana od Kříže; bývá však přítomen i v mystice jiných kulturních a teologických okruhů, zajímavým příkladem v tomto ohledu je islámský mystik al-Halládž. V mystické pokoře a odstupu od fenoménu moci je psáno také dílo V. Sadka (*Doteky duše*) či T. Eduarda (*Jóga velikého symbolu*).

C. G. Jung (*Představy spásy v alchymii, 6. svazek*) dochází k odstupu od moci ve smyslu kritiky přehnaného důrazu na osobní vědomé psychické obsahy, který vede k potlačování obsahů nevědomých, jež mohou proto nečekaně expandovat; je to forma kritiky myšlení 20. století, do určité míry paralelní s Husserlovou kritikou vědy (*Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*), podnětným dílem v tomto smyslu je též

Rozprava proti metodě od P. Feyerabenda. Hluboké vhledy do fenoménu moci v novověku poskytují také práce M. Foucaulta (*Dějiny šílenství, Dohlížet a trestat*).

2. 2 Omyl primátu víry v osobní moc před otevřeností vůči světu

Zkusme se nyní podrobněji podívat na vnímání rozdílu mezi skutečností a jejím obrazem (respektive na fenomén tázání) na příkladě náhledů na ekologii, jež vytváří Václav Klaus ve své knize *Modrá, nikoliv zelená planeta*.¹⁴⁹ Tato kniha je v podstatě kritikou environmentalismu v politice. Takový pohled sám o sobě nepovažuji za neoprávněný, neboť ekologická lobby a podobné jevy je opravdu třeba kontrolovat. Kde ale končí kritika domnělého environmentalismu a začíná podprahové popírání reálných ekologických východisek?

Klaus na prvních stránkách své knihy popisuje vlastní názorové kořeny: „Hned na počátku těchto svých úvah chci velmi nahlas vyjádřit svůj souhlas s názorem liberálů klasického typu, onoho snad již k vymření odsouzeného lidského druhu, k této problematice.“¹⁵⁰ Čtenář z toho vyrozumí snad autorův důraz na svobodu v lidských věcech. Tento liberalismus je vymezen negativně, nejprve vůči levicovým hnutím, jejichž potenciál, ohrožující „liberální svobodu“ však již prý poklesl: „Mají pravdu v tom, že největším zdrojem ohrožení svobody, demokracie, tržní ekonomiky a prosperity na konci dvacátého a na počátku dvacátého prvního století přestal být socialismus.“¹⁵¹ A jako větší ohrožení této svobody je aktuálně spatřován „environmentalismus“: „Tento ideový proud se v současnosti stal dominantní alternativou vůči ideologiím orientovaným důsledně a primárně na lidskou svobodu.“¹⁵² Nabízí se, že negativní vymezení poněkud obchází vlastní a přímé autorovo vyjádření k pojmu „svobody“ a „liberalismu“ a umožňuje mu tím pádem jistou nedůslednost v argumentaci. Tento trend pokračuje, když autor ujišťuje čtenáře, že se bude držet pouze svého oboru: „Aby nebylo mýlky a aby si snad někdo nemyslel, že se chci plést do přírodních věd a do vědecké ekologie: s přírodními vědami nemá environmentalismus fakticky nic společného a – co je ještě daleko horší – se společenskými vědami, ač se pohybuje na jejich teritoriu, bohužel také ne.“¹⁵³ Klaus se totiž vyjadřuje o svém nezasahování do přírodních věd, načež vzápětí stáhne kritizovaný „environmentalismus“ na tu samou úroveň, mimo přírodní vědy, aniž by nějak důsledněji vyjádřil, co má vlastně pod „environmentalismem“ na mysli. Je zde zřejmě přítomná snaha o prosazení vlastní vůle jako něčeho nesporného, o čem nelze pochybovat, co se zkrátka neproblematizuje. Pojem „environmentalismus“ je tak vymezen velice široce a mlhavě. Následná argumentace je vedena nejčastěji na rovině politické a ekonomické.

¹⁴⁹ viz KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 9

¹⁵⁰ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 17

¹⁵¹ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 17

¹⁵² KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 17

¹⁵³ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 18

Za její společný jmenovatel by snad bylo možné označit vyznávání pokroku a principu změny a ukazování na odlišné názory v tom smyslu, že nemají patřičný cit pro přírodu v její proměnnosti. Prý se zapomíná na to, že: „celé dějiny naší planety, stav a tvar souše, vodstva, struktura živočišných a rostlinných druhů, vývoj atmosféry atd. jsou předmětem permanentního procesu změn“.¹⁵⁴ Působí to na povrchu až dojmem, jako by se autor přírody vlastně zastával a hájil ji před člověkem – „environmentalistou“, který ji jakoby vůbec nerozumí; a současně nabízel svůj správný recept. Každopádně, primárně se ale snaží vyjádřit svoji představu primátu člověka vůči této přírodě, což je nakonec i pohled, z něhož označuje „environmentalismus“ za nelidský: „Dovedeme-li uvažování environmentalistů do důsledků, zjistíme, že je to ideologie antihumánní, neboť základní příčinu problémů světa vidí v samotném rozšíření druhu homo sapiens, který se – rozvojem lidského intelektu a schopností člověka přetvářet přírodu a využívat ji ke své druhové expanzi – vymkl z tradičního rámce přírody.“¹⁵⁵

Člověk je tedy podle takové logiky součástí přírody, jež díky svým schopnostem má zkrátka větší možnost s jejím celkem disponovat¹⁵⁶; takové disponování je adorováno a požívačnost člověka¹⁵⁷ je v podstatě preferována před pokorou vůči tomuto celku. Zdánlivá snaha o vyvýšení člověka je nakonec v podstatě rovna konstatování, že člověk je zvíře, chová se tak a má se tak chovat; chybí zde etické východisko a u člověka jako rozumné bytosti není vůbec pojednávána schopnost jeho ducha nadhlédnout přírodní perspektivu potravního řetězce. Opět, podobně jako u Machiavelliho (kapitola 1. 1), se zde objevuje téma sebezáchovy, postavené na výsluní. Sebezáchova je opět projekcí moci.

Aby Klaus mohl ekologii co nejlépe zavrhnout, podrobuje ji poněkud demagogickým a konspiračním srovnáním, v nichž „environmentalismus“ tlačí do zaběhlých a notoricky známých odsudkových kategorií, jakoby právě on znal pravou realitu o politice¹⁵⁸: „I dnes bych sice mohl říci, že původní pravo-levé schéma dovedu obhájit jednoduchým odkazem na to, že environmentalismus není nic jiného než novodobá inkarnace tradičního levičáctví, ale nevím, jestli by to pomohlo.“¹⁵⁹ Jde o prázdný argument – ale někomu možná dává smysl. Nyní jeho ještě tvrdší podoba, podotýkám, že autor se opět nenamáhal s argumentací: „Řada autorů poukazuje i na historické spojitosti environmentalismu (i když se pro něj v různých chvílích používaly různé názvy) s dalšími nebezpečnými či přímo totalitními ideologiemi,

¹⁵⁴ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 19

¹⁵⁵ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 20

¹⁵⁶ viz BAUMANN, Zygmunt: *Work, Consumerism and the New Poor*. Maidenhead: Open University Press 2005; s. 88

¹⁵⁷ viz KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 14

¹⁵⁸ viz KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 2005; s. 68

¹⁵⁹ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 33

zejména s fašismem (či nacismem).¹⁶⁰ Zřejmě jde o snahu srovnat nacistické kulty přírody s ekologií obecně, aby bylo možné ji retroaktivně odsoudit, což působí poněkud morbidně. Jak ekonomický a technický pohled podle Klause překonává „environmentalismus“?

Pokud jde o hledisko technického a ekonomického pokroku a jeho nadřazenost hledisku ekologickému – nabízí se jako reprezentativní vzorek Klausem citovaný a oblíbený pohled ekonoma T. C. Schellinga, jenž klade tuto otázku: „Zeptejte se pětasedmdesátiletých manželů žijících na farmě, kde se narodili, zda je změna klimatu pro jejich hospodaření na farmě a pro jejich životní styl tou nejdramatičtější změnou, kterou za svůj život prožili.“¹⁶¹ Nedomnívá se v odpověď, že by tomu tak s klimatem a manžely bylo, a předpokládá následující kvalitativní určení: „Změna od koňského povozu k traktorům a od petroleje k elektřině byla daleko důležitější.“¹⁶² Takový pohled Klaus vykládá způsobem, který předpokládá neustálý růst technického pokroku. „Nebo dokonce, že dynamika technického pokroku nebude ještě daleko větší, než dnes?“¹⁶³ Vzniklý předpoklad růstu je zde jaksi nekriticky přijímán, v podstatě je mu přisuzována moc „vše“ vyřešit; jiné otázky tudíž ztrácí smysl. Víra v moc ekonomie, nebo, můžeme snad říci, moc trhu, se tak projevuje vlastně značným optimismem, předpokladem nemožnosti výskytu problémů či krizí; respektive, ať se stane cokoli – tento princip to vyřeší – a navíc s tím ani není možné něco dělat, protože pokrok je natolik značný, že je nemožné vůbec něco předpokládat a na něco se připravit, vše může být každým okamžikem jinak: „Bylo by možné pokračovat, protože faktorů, které realitu kolem nás ovlivňují, je téměř nekonečné množství.“¹⁶⁴ Kritika konceptu svobodného trhu je chápána jako útok na svobodu jako takovou: „Praktická politika, hlásící se k ideologii liberalismu se bohužel pokouší vydávat názory radikálních, ale často i umírněných ekologů za útok na lidská práva a chápe je jako omezování lidské svobody.“¹⁶⁵ Moc trhu je tedy v podstatě pojímána jako metafyzická hodnota.

Je zřejmě možné považovat vyhrocenost a zaujatost *Modré, nikoliv zelené planety* za dílo ideologického boje, za apologii svobody v takovémto úzkém vymezení. Ekologické hledisko pravděpodobně popsany obraz reality zásadně nabourává, a tak je určeno k vyřazení. Ekologie se v takovém výkladu „environmentalismu“ velice blíží a není mezi nimi příliš rozlišeno. Přesto Klaus nabízí svoji verzi ekologie bez „environmentalismu“, která působí vcelku střízlivě a jednoduše a je založena na osobní ekologické důslednosti: „Nemějme největší možná auta. Neříkejme veřejné dopravě „socka“, což mne osobně opravdu velmi uráží. Nemaximalizujme vlastnictví co největšího počtu věcí, pokud možno

¹⁶⁰ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 35

¹⁶¹ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 59

¹⁶² KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 59

¹⁶³ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 59

¹⁶⁴ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 60

¹⁶⁵ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 21

dovezených z co největší dálky.“¹⁶⁶ Klaus také podrobuje kritice zbytečný export věcí, jež jsou na místě spotřeby již předtím k dispozici, když se například diví, že mu v Japonsku nabídli francouzskou stolní vodu: „Velmi jsem přemýšlel, jak musí být ekologicky náročné přes půl světa převážet obyčejnou vodu, které je navíc právě v tomto místě více než dost.“¹⁶⁷ V tomto směru mu nelze upřít střízlivost pohledu a věcnost, s níž vystihuje, kde ekologie začíná – totiž u každého jednotlivce – a kam pokračuje – k bazální úsporné a rozumné logice uvnitř každého politického a ekonomického systému. Nicméně, kde se bere ten odpor k jakémukoliv systematickému řešení, proč jsou i mírné systémové snahy hned označeny za „-ismy“? Vždyť i právě k zlepšení logiky exportu by nesporně bylo potřeba nějakého obecného zásahu, který by takovou změnu mohl spustit.

„Ekologie zde liberálnímu myšlení ani trochu nevychází v ústrety. V žádném případě z ní nelze odvodit nárok lidí na vládu nad ostatními formami života.“¹⁶⁸ Podobně je tomu i obecně s jinými názory, které nepotvrzují onen futuristický předpoklad neustálého a pozitivně rámovaného růstu, ani ty nejsou již Klausovi relevantními argumenty. Přitom i na poli ekonomie se odlišné pohledy opravdu objevují a existuje tam diskuse. Jako příklad může sloužit francouzský ekonom Thomas Piketty, který naopak otázky růstu problematizuje, když ukazuje například na problém distribuce bohatství, místo aby ji nechal na „právu silnějšího“: „The economists of nineteenth century deserve immense credit for placing the distributional question at the hearth of economic analysis and for seeking to study long-term trends.“¹⁶⁹ Otázka podstaty růstu se mu potom jeví být složitější než pouze otázka založená na „svobodě“: „There is no fundamental reason why we should believe that growth is automatically balanced.“¹⁷⁰

Idea „svobody“ a „svobodného růstu“ je Klausovi vlastně kategorií, podle jejíhož výkladu probíhá výklad reality. Lze říci, že tento myšlenkový postup je do značné míry analogický k Machiavelliho důrazu na sebezáchovu¹⁷¹, za kterým může stát i víra v moc politickou před etickými východisky (viz část 1. 1), pokud se pomine naslouchání jiným. Ekonomické hledisko „sebezáchovy“ je pro společnost (obecně) důležité, což vede k tomu, že se dostává do popředí i právě ve výkladu reality – můžeme s Belásem a Arendtovou konstatovat, že: „forma súžitia, v ktorej závislosť človeka od sebe rovných získava verejný význam kvôli samotnému životu a nie kvôli niečomu inému, a kde sa v dôsledku toho činnosti, ktoré slúžia iba na zachovanie života vo verejnosti nielen prejavujú, ale môžu i

¹⁶⁶ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 126

¹⁶⁷ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 127

¹⁶⁸ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 19

¹⁶⁹ PIKETTY, Thomas: *Capital in the Twenty-first Century*. London: Harvard University Press 2014; s. 22

¹⁷⁰ PIKETTY, Thomas: *Capital in the Twenty-first Century*. London: Harvard University Press 2014; s. 22

¹⁷¹ viz BELÁS, Ľubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 78

určovať fyziognómiu verejného priestoru“¹⁷² Pritom pro společenský dialog jde ale o relativně nebezpečný jev, vykořeněný i z celku myšlení kapitalismu, jak poukazuje například Bělohradský, když říká, že: „podnikanie, kapitalizmus bol sám vo svojich počátkoch akousi ctnosťou, vyžadoval samostatnosť, ochotu riskovať, dodržať dané slovo.“¹⁷³ V tomto dodržení celku pohledu by snad přeci jen měl být přítomen nějaký etický imperativ, včetně vyslechnutí odlišných názorů.

V Klausem pojednávané ekologické problematice jsou častým tématem změny klimatu způsobené lidskými zásahy, jeho vyjádření přitom reflektují takřka pouze takové názory, které zmíněné jevy bagatelizují. Podívejme se nyní proto například na Klausem citovaný pohled I. Breziny: „v průběhu dokumentované lidské historie lidské bytosti přežívaly a prosperovaly v klimatických zónách, které byly jedna od druhé daleko odlišnější než cokoli, co je představitelné na základě dnešních diskusí o změnách globálních teplot“.¹⁷⁴ Zajímavý v této souvislosti je také názor M. Rosse, prezidenta Americké meteorologické společnosti, který se domnívá, že: „představa, že lidé významně přispívají ke globálnímu oteplování, je nejmasivnějším zneužitím vědy, jaké jsem kdy viděl“.¹⁷⁵ Pokud jde o odlišné názory, bývá jejich relevance chápána často poněkud konspirativně, jako spiknutí „environmentalistů“ a zbytečné přehánění. Na jiném místě své knihy Klaus kritizuje přepjatost v názorech, jež byly vyjádřeny v OSN, ohledně předpokládaného vzestupu hladin moří; tento odhad totiž v průběhu let postupně klesal: „První mezivládní panel OSN v roce 1990 odhadoval – zcela suverénně – vzestup hladiny moří v 21. století o 66 cm (málo proti Hauserovi, moc proti Singerovi). Druhý panel v roce 1996 snížil odhad na 49 cm (s variabilitou 13 – 94 cm). Třetí, v roce 2001, už dal jen rozpětí 9 – 88 cm (a tedy žádnou nejpravděpodobnější hodnotu) a poslední, v roce 2007, odhaduje daleko strážlivějších 14 – 43 cm.“¹⁷⁶ Klaus si prý uvědomuje, že takové modely jsou s přibývajícimi daty stále složitěji vyložitelné – nicméně říká: „Kritizuji ale to, že je na základě těchto dat vytvářen dojem, že je situace stále dramatičtější.“¹⁷⁷

Podíváme-li se ale na popisované události z jiného úhlu pohledu – nelze též říci, že jejich potenciální nebezpečnost logicky vede k nutnosti jejich zkoumání – a že naopak pohodlné uklidňování mínění o nich by mohlo v důsledku vést, pakliže se tyto jevy dějí, k natolik značným potížím, že zájem o ně je zkrátka nutný? Klaus sice (viz výše v této podkapitole) píše o proměnnosti světového dění¹⁷⁸ a nemožnosti vytvořit vůbec nějakou

¹⁷² BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 77

¹⁷³ BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007; s. 78

¹⁷⁴ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 110

¹⁷⁵ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 111

¹⁷⁶ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 108

¹⁷⁷ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 108

¹⁷⁸ viz KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 60

obecnou koncepci – a vnímá jako rigidní jakoukoliv takovou snahu. Na druhou stranu, pokud jde o změny v přírodě, zde zastoupené klimatem, sám vykazuje zatvrzelost v postoji i argumentaci. To, že se klima jako takové nemění, u něho působí dosti dojmem axiomu, když často vyjadřuje například takovéto pohledy: „Hollander připomíná, že by „bez skleníkových plynů byla země příliš studená, že by všechna voda na naší planetě byla zmrzlá a že by se život, jak ho známe, vůbec nemohl vyvinout“, ale současně říká, že „empirická věda nedokázala, že existuje nesporná vazba mezi zvýšením objemu oxidu uhlíku a globálním oteplováním.“¹⁷⁹ První použitý argument je přitom obecným principem obyvatelnosti planety a ono popisované zmrznutí by bylo aktuální v případě, že by planeta byla buď příliš vzdálena od hvězdy, nebo měla skleníkový efekt z důvodu nedostatku skleníkových plynů nedostatečný, což obojí neodpovídá současné situaci na zemi – o těchto jevech zajímavě pojednává astrofyzik Ravi Kumar Kopparapu¹⁸⁰. Ten tamtéž zároveň měřeními dokazuje závislost skleníkového efektu na koncentraci oxidů uhlíku v atmosféře: „we can predict that planets near the outer edge of the HZ (habitable zone), with their expected dense CO₂ atmospheres, should be more effective at transporting heat around to their night sides, and hence should have a better chance of being heritable.“¹⁸¹ Domnívám se, že názor astrofyzika je ve věcech astrofyziky přece jen relevantnější než názor ekonoma.

Druhý argument týkající se globálního oteplování si přesto zaslouží podrobnější rozbor. Protože Klaus svá tvrzení často podkládá myšlenkami o nehmatatelnosti a nedokazatelnosti hypotéz o změnách klimatu, je dobré uvést poznatek, že změny klimatu nemusí být měřitelné jen z výkyvů podnebních vlastností planety Země. Vědci z amerického NASA přišli totiž se zajímavou shodou měření několika veličin, přičemž původně nešlo pouze o měření a modely zemského klimatu. „The latest evidence of the dominant role humans play in changing Earth’s climate comes not from observation of Earth’s ocean, atmosphere or land surface, but from deep within its molten core.“¹⁸²

Podářilo se jim totiž objevit vztah mezi jemnou fluktuací délky dne (každé otočení Země kolem vlastní osy je při nejjemnějším rozlišení měření jinak dlouhé), pohyby vnitřního zemského jádra¹⁸³ (vnitřní jádro Země rotuje jinou rychlostí než zbytek planety, jeho pohyb se odvozuje od změn geomagnetického pole) a výkyvy teplot na povrchu Země. Není zcela jasné, jak je to možné, když se ale navzájem srovnala data z těchto tří odlišných měření, ukázalo se, že všechny tři veličiny fungují v nějaké vzájemné vazbě. Velmi drobné změny

¹⁷⁹ KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007; s. 109

¹⁸⁰ viz KOPPARAPU, Ravi, Kumar a kol.: *Habitable Zones around Main-sequence Stars: New Estimates*. <http://arxiv.org/pdf/1301.6674v1.pdf>; s. 23

¹⁸¹ KOPPARAPU, Ravi, Kumar a kol.: *Habitable Zones around Main-sequence Stars: New Estimates*. <http://arxiv.org/pdf/1301.6674v1.pdf>; s. 30

¹⁸² BUIS, Alan: *NASA Study Goes to Earth’s Core for Climate Insights*. <http://www.nasa.gov/topics/earth/features/earth20110309.html>; s. 1

¹⁸³ viz BUIS, Alan: *As the World Churns*. <http://www.jpl.nasa.gov/news/news.php?feature=2420>; s. 1

délky dne (okolo 1 milisekundy za den) jsou takřka v přímé úměře k aktuálnímu planetárnímu počasí, a tudíž vůči vztahu rotace (pevné) Země vůči atmosféře a vodě (tekutým hmotám) na jejím povrchu, které tento pohyb změnami tření brzdí či zrychlují (atmosféra rotuje jinou rychlostí než pevná zem). „These seasonal changes in Earth’s length of day are driven by exchanges of energy between the solid Earth and fluid motions of Earth’s atmosphere (blowing winds and changes in atmospheric pressure) and its ocean.“¹⁸⁴ Dále existují dlouhodobé trendy ve změnách délky dne (vyvíjející se v řádech desetiletí), které se po jiných měřeních ukázaly být v přímém vztahu ke geomagnetickému poli, a tím tedy ke změnám v pohybu zemského jádra (pohyb tohoto jádra generuje geomagnetické pole, je mezi nimi tedy vztah úměry). „Previous studies have shown that this flow of liquid iron in Earth’s outer core oscillates, in waves of motion that last for decades with timescales that correspond closely to long-duration variations in Earth’s length of day.“¹⁸⁵

Tyto vztahy se ukázaly být vždy přítomny, jako by jimi byla zobrazena určitá rovnováha a harmonie Země po stránce různých úrovní hmoty a magnetismu. V měřeních se ale vyskytl problém, když se vědci pokoušeli zkoumat novější data – klimatická měření již neodpovídala tak pravidelně délce dne ani aktuálním měřením geomagnetického pole. Ukázalo se, že zde do hry postupně vstoupila jiná proměnná hodnota¹⁸⁶, která zhruba od roku 1930 postupně nabyla na síle a vytvořila odklon hodnot planetární teploty od hodnot geomagnetického pole a délky dne, které přitom zůstaly bez tohoto odklonu. Zprvu nebylo jasné, co to znamená. Po různých peripetiích se ukázalo, že zmíněný odklon teplotních údajů odpovídá modelu předpokládaného vlivu lidského působení na atmosféru a že započtení takového modelu do konceptu výkyvů teplot vytvoří korekci oné nejasné proměnné. Bylo tak vlastně nepřímě dokázáno, že touto proměnnou hodnotou je právě lidské působení na klima a že jeho účinek je s průběhem 20. století stále silnější. „Regardless of the eventual connections to be established between the solid Earth and climate, Dickey said the solid Earth’s impacts on climate are still dwarfed by the much larger effects of human-produced greenhouse gases. „The solid Earth plays a role, but the ultimate solution to addressing climate change remains in our hands,“¹⁸⁷ Není tedy možné rovnou říci, že lidský vliv na přírodu zkrátka nestojí za řeč. Nelze stejně tak říci, že není naprosto pravdou, že: „Konzum, který nemá žádné zábrany, překročí dříve nebo později své optimum a kupodivu přestává

¹⁸⁴ BUIS, Alan: *NASA Study Goes to Earth’s Core for Climate Insights*.
<http://www.nasa.gov/topics/earth/features/earth20110309.html>; s. 1

¹⁸⁵ BUIS, Alan: *NASA Study Goes to Earth’s Core for Climate Insights*.
<http://www.nasa.gov/topics/earth/features/earth20110309.html>; s. 1

¹⁸⁶ viz BUIS, Alan: *NASA Study Goes to Earth’s Core for Climate Insights*.
<http://www.nasa.gov/topics/earth/features/earth20110309.html>; s. 1

¹⁸⁷ BUIS, Alan: *NASA Study Goes to Earth’s Core for Climate Insights*.
<http://www.nasa.gov/topics/earth/features/earth20110309.html>; s. 1

podporovat samotnou lidskost a svobodu.“¹⁸⁸ Je sice samozřejmě velmi těžké takové věci dokazovat, neboť je zřejmé, že Země je příliš velikým a komplexním systémem na to, abychom o jemnostech jejího života činili nějaké pevné formulace. Nesnažím se zde proto ani přímo polemizovat na téma „globální oteplování“. V tomto srovnání jde o něco méně složitého, lidského. Počítáme-li totiž s popsanou velikostí, komplexností a nepoznatelností Země, měli bychom snad přirozeně být ve vztahu k takovému celku svobodní nikoliv ve smyslu svévole a sebeprosazení, ale ve smyslu svobody k řádu, souznění s tímto celkem. „Nebezpečí globálního oteplování stejně tak jako obrovská rizika spojená s užíváním atomové energie jsou způsobem, kterým nám příroda naznačuje, že optimum našich nároků vůči ní již bylo překročeno.“¹⁸⁹

Vypadá to tedy, že Klaus se ve své knize *Modrá, nikoliv zelená planeta* tedy sice staví coby zastánce svobody, neříká ale již natolik explicitně, že jde o jeho pojetí svobody, kterého se vcelku striktně drží. „Správný liberál se navíc pozná také podle toho, že vůbec netuší, jak to vlastně ve společnosti a mezi lidmi obecně chodí.“¹⁹⁰ Před ostatními podobami reality jsou zde zavírány oči a některé formy myšlení či názorů jsou rovnou zesměšňovány. Je-li z takového pohledu opravdu svět pouze veličinou, která – zázračně trhem regulována – spěje vždy jen k dobrým zítřkům, a která tudíž odmítá jakoukoliv problematizaci, tázání či v širším smyslu vlastně „podstatnou změnu“, připravenost, pak je otázkou, zda svoboda¹⁹¹ není spíše zjednodušována a nakonec v jádru umenšována, pouze do nutně beztvaré a na osobní libovůli založené, chaotické podobě.

Co se stane, když ale nějaký problém – třeba válka – nastane? „Správný liberál ponechá tedy věcem volný průběh a svobodného trhu využije k nákupu ještě většího množství jodových pilulek. Bude jen doufat, že druhá strana se zachová podobně velkoryse jako on a nebude ho příliš často vytrhovat ze snů o nezadatelné osobní svobodě cvičným houkáním poplašných sirén.“¹⁹² Chápeme-li člověka jako duchovní bytost, schopnou sebezdokonalování, domnívám se, že nám takto úzké chápání svobody¹⁹³ nemůže postačovat, nejen proto, že svobodu vlastně staví do kontradikce vůči odpovědnosti, čímž boří celkové chápání světa vazeb, ale zejména proto, že tímto jevem svobodu v důsledku hrozí spíše omezovat, když vlastně vymezuje otázky, jež se pokládat dají a jež smí položit pouze „experti“. „Politika je dnes apologií existujících aparátů.“¹⁹⁴ V přeneseném smyslu Keller říká: „Pokud se liberálovi sousedství atomové elektrárny z jakéhokoliv důvodu nelíbí,

¹⁸⁸ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 48

¹⁸⁹ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 48

¹⁹⁰ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 14

¹⁹¹ viz HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011; s. 176

¹⁹² KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 45

¹⁹³ viz HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?*. Praha: Univerzita Karlova v Praze 2008; s. 196

¹⁹⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 67

nemůže dost dobře vystoupit z kontraktu, který nikdy neuzavřel, který ho však omezuje a ve slabých chvílích třeba i děsí.“¹⁹⁵ To liberálovu svobodu v důsledku omezí. „Zbývá mu jen jediné, tvářit se, jako kdyby jeho svoboda netrpěla, a doufat, že o něm bude rozhodnuto odborně a šetrně.“¹⁹⁶ Je tedy nutnou otázkou zda nemá smysl, namísto obviňování druhých z různých „-ismů“, spíše svobodu důsledněji domýšlet a hledět si její skutečné ochrany, právě ve svobodě dialogu a tázání. Nejde naprosto o to, že by liberalismus či environmentalismus byly z podstaty špatné – jde spíše o to, že pokud člověk chce důsledně zakoušet ideu svobody či ekologický vztah ke světu – jsou mu kategorie různých „-ismů“ a ekonomických redukcí prostě kategoriemi příliš úzkými, hrozícími ztrátou toho, o co původně šlo; tedy v tomto případě o svobodu a čistý vztah ke světu, jehož pozadím nebude nějaká vnucená interpretační myšlenková konstrukce. „Má-li se *ukázat ukazování*, je nutno v jistém smyslu překročit i samotnou sféru zachytitelného ve vědomí.“¹⁹⁷

Následující část práce bude zkoumat praktické projevy totalitního a antiliberálního myšlení tak, jak se manifestují v pamfletu současného ruského nacionalistického konspirativního ideologa Alexandra Dugina, nazvaném *Velká válka kontinentů* a publikovaném v českém překladu na neméně konspirativním zdroji¹⁹⁸. Potom, co zde bylo pojednáno o relativně drobných sklonech, ohrožujících svobodu tázání, je totiž potřebné pojednat o sklonech silnějších (a bohužel v dnešní společnosti relativně rozšířených) a jejich obecných vlastnostech, jejichž pojmenování snad může přispět ke snížení obecné manipulovatelnosti takovými druhy myšlení.

¹⁹⁵ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 45

¹⁹⁶ KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996; s. 45

¹⁹⁷ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 157

¹⁹⁸ viz DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 6

2. 3 Válka a touha po válce

Dugin v úvodní části své práce zdůrazňuje geopolitické hledisko pohledu na mezinárodní vztahy, přičemž již od samého počátku je tento pohled chápán nikoliv v rámci nějaké kulturní různorodosti, ale čistě jako základ sporu. „V planetární historii existují dva protikladné a neustále si konkurující přístupy k ovládnutí zemského prostoru, přístup pevninový a přístup mořský.“¹⁹⁹ Tuto hypotézu o mocenském hledisku následně převádí v podstatě do psychologické roviny a konstatuje ji neochvějně, jako by šlo nesporný fakt. „Jejich historické uvědomění, jejich zahraniční i vnitřní politika, jejich psychologie i jejich světový názor se utvářejí podle naprosto určitých pravidel.“²⁰⁰ Jsou-li taková pravidla naznačena, nic mu již nebrání v tom, aby lidstvo rozdělil na tyto dva druhy lidí, aby separoval kulturní, politické, psychologické a potažmo i osobní roviny těchto pohledů od sebe i s jejich nositeli – to sice není výslovně řečeno – problém je ale v tíhnutí takového třídního a „geopoliticky“ omezeného myšlení. „Vezmeme-li v úvahu tuto zvláštnost, je docela možné mluvit o pevninském, kontinentálním nebo dokonce stepním („step“ je pevninou v její čisté, ideální podobě) světovém názoru a o světovém názoru mořském, ostrovním, oceánském, resp. vodním.“²⁰¹

Tento pohled je následně dokládán historicky na příkladu dvou starověkých mocností (Fénicie a Řím), jež popsány „archetyp politiky“ i jaksí spoluzakládají. „Fénicko-anglosaský geopolitický typ pak zrodil osobitý „obchodně-kapitalisticko-tržní“ model civilizace, spočívající především na ekonomických a materiálních zájmech a na zásadách ekonomického liberalismu.“²⁰² K římskému typu Dugin říká: „Na rozdíl od fénického modelu Řím představoval vzorek vojensko-autoritativní struktury založený na administrativní kontrole a občanské religiozitě, na primátu politiky před ekonomikou.“²⁰³ Máme zde tedy před sebou definici politiky buď jako politiky trhu, nebo jako politiky moci; respektive, jinak lze říci, že moc se manifestuje v politice buď pomocí prostředků ekonomických, či prostředků silových. Nyní se Dugin dopouští dalšího, pro přemýšlivého čtenáře poněkud děsivého, zjednodušení – aktualizuje tento rozměr přímo do světa naší současnosti. Mořskou civilizací je civilizace „atlantická“ – tedy zejména USA a Anglie a civilizací „eurasijskou“, tedy zemskou, je zejména Rusko. Zároveň zde konspirativní narativ dosahuje vrcholu, neboť je konstatována

¹⁹⁹ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 6

²⁰⁰ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 6

²⁰¹ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 6

²⁰² DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 7

²⁰³ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 7

nemožnost shody v zájmech obou těchto pohledů: „Výrazně eurasijská orientace charakterizuje v první řadě Rusko a Německo, dvě nejmohutnější kontinentální mocnosti, jejichž geopolitické, ekonomické a hlavně světonázorové zájmy jsou zcela v protikladu vůči zájmům Anglie a USA, tj. atlantistů.“²⁰⁴ Založením tohoto nekonečného sporu je ukončeno porozumění, ten, do koho je projikováno nepřítelství, je zkrátka nepřítelem par excellence; není možné se domluvit, protože diskurs můj a mého nepřítele není již nikdy ke komunikaci otevřený. Jak moc zde chybí například *noční* perspektiva Patočkova *frontového zážitku*²⁰⁵, který zjevuje člověku nicotu a nulový smysl takového boje: „Nejhlubším objevem fronty je tedy tato vykloněnost života do noci, boje a smrti, neodepsatelnost této položky v životě, která se zdá z hlediska dne pouhou neexistencí; proměna životního smyslu, který zde škobrtne o *nic*, o nepřekročitelnou hranici, v níž se všechno mění.“²⁰⁶

A jak zároveň vše ladně zapadá a působí exaktně. Dugin nehýří emocemi, ale píše věcný text s přesnými definicemi a odkazy na další literaturu. Pakliže zde čtenáře něco zarazí, není to na této logické rovině, je to jaksi pod tím – v domyšlení a docítění tíhnutí těchto myšlenek do důsledků. Jsou-li nějaké myšlenky mocensky či propagandisticky zabarvené, nebývá to na nich přímo patrné – jsou to totiž myšlenky tvářící se jako odborné a morální závěry. Dobře to dosvědčil Goebbels, když byl schopen před výstavou o filmu prohlásit toto: „Předhazuje se nám z tábora protivníků, že tedy usilujeme o propagandistické umění. Nikdy jsme si toho nebyli vědomi. Nechceme svými filmy provádět žádnou propagandu.“²⁰⁷ Co si tedy protivníci pletou s propagandou, co se má s pomocí filmů učinit? „Chceme s nimi tvořit umění, a sice umění, které v nejvyšším smyslu působí na lid výchovně.“²⁰⁸ Tedy – jde zde o to, nenazvat věci pravými jmény – a zároveň vystavět závazný obraz reality, který bude působit objektivně, podmanivě, vědecky a snad i umělecky, aby tímto vším adresáta nejprve okouzлил a následně, o něco později s vývojem politické represe, donutil mlčet. Jde o to vytnout *lesní chodce*.

Dugin i Goebbels vystupují jako lidé vzdělaní a zruční ve svých oborech – třímají expertnost – nejsou otrhanými harcovníky nějakých bojišť, jsou v jistém smyslu také lidmi, žijícími v *Síle dne*, lidmi zakládajícími mír na válce a lidmi věřícími v moc: „Pro *síly* dne naopak smrt neexistuje, ty si počínají, jako by jí nebylo či, jak bylo řečeno, plánují smrt distancovaně a statisticky, jako by znamenala pouhou výměnu ve funkcích.“²⁰⁹ Nezbyvá než

²⁰⁴ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 7

²⁰⁵ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 138

²⁰⁶ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 138

²⁰⁷ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 44

²⁰⁸ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 44

²⁰⁹ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 136

se vnitřně ptát, kde se vlastně i po století válek toto myšlení stále bere, proč *frontová zkušenost* neposunula společenské vědomí dále: „Proč tato velká zkušenost, jediná, která je s to vyvést lidstvo z války do skutečného míru, se neuplatnila v dějinách 20. století přesto, že dvakrát po čtyři léta jí byli lidé vystaveni a skutečně jsou jí dotčeni a proměněni?“²¹⁰ Část odpovědi tkví zřejmě i v obecně lidském (a zde zejména v souvislosti s Machiavellim v části 1. 1 a Klausem v části 2. 1 tematizované) sebezáchovném tíhnutí, které zde z Patočkova pohledu vlastně nepřímou podporuje to, co nazývá *silami dne*. „Jak vládne den, život, mír nad každým jednotlivcem, nad jeho tělem a duší? Pomocí smrti, ohrožením života. *Z hlediska dne* je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která proň existuje.“²¹¹ Člověk projikuje tuto svoji touhu po zachování života a prosperitě do nějakého odborníka – mocnáře; chce, aby mu bylo asistováno, neunes svůj život; a problém je na světě. „Neunesená“ svoboda je tak narušena definitivními, technicistními konstatováními, na úkor svobody úsudku. „Podmínkou svobody je naopak primát mínění vůči poznání.“²¹²

Výše zmíněný kontext Goebbels-Dugin nebyl pouze náhodným srovnáním, neboť Dugin používá částečně ideologické vzorce, známé z třetí říše – pojďme se na ně nyní podívat. Například uvažuje takto: „Vzdor eklektickému spojení termínů v koncepci německého ideologa nacionalistického rolnictva W. Darrého „krev a půda“ se na úrovni okultní války geopolitických sil v současném světě problém formuluje jinak, a to „krev nebo půda“.“²¹³ Pro vysvětlení významu – chce tím říci, že se domnívá, že narozdíl od pojetí nacismu, v němž šlo o rasovou otázku i o otázku vlastnictví půdy, jde v dnešním světě spíše o volbu mezi těmito dvěma hledisky. Je poměrně odstrašující, jak integrálně a nekriticky jsou zde přijímány myšlenky nacismu. Dugin následně volí hledisko *půdy*, když se přiklání ke starším koncepcím stejného stanoviska: „Sám Leont’jev zvolil „půdu“, teritorium, zvláštnost velkoruské říše, náboženské a státní kultury. Zvolil orientaci na Východ, asijskost, byzantinismus. Taková volba předpokládala prioritu kontinentálních, eurasijských hodnot, před hodnotami úzce nacionálními a rasovými.“²¹⁴ Vzniká tak cosi, co snad mohu označit jako *multikulturalismus naruby*. Na základě interpolace nacistického uvažování (a bez ohledu k jiným pohledům) se vytváří idea státu, spojeného na základě domnělých a tomuto státu vlastních hodnot, které by měly být sdíleny všemi částmi takové země – aniž by se řešilo, zda o to někdo má vlastně zájem. Respektive – jinak řečeno – absolutizovaná otázka národní (*krev*) či kulturní (*půda*) zde na celé čáře vyhrává nad otázkou vnitřní jemné identity, jež ve

²¹⁰ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 138

²¹¹ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 136

²¹² BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 41

²¹³ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 9

²¹⁴ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 10

své hloubce není vůbec tematizována, naopak je patrná snaha tuto otázku popsány teoriemi zcela překrýt, aby moc mohla dosáhnout vrcholu. Duginova teorie se od nacistické hlubinně neliší, jde pouze o dvě podobné teorie, znásilňující pravou lidskou i národní identitu.

Uvedu nyní srovnání z Goebbelsova projevu k českým novinářům, v němž je myšlenka „celku a jednoty“ stejně „nenásilně“ zdůrazňována, až vše působí, jako by to bylo „doopravdy“. „Je samozřejmé, že Bavorák zůstal Bavorákem, Sasík Sasíkem, Prušák Prušákem. Avšak přes tato lokální omezení se naučili během desetiletí vidět a pak i chápat, že teprve v důsledku existence této vzájemnosti se mohla vyřešit celá řada otázek ekonomické, finanční, zahraničně politické a vojenské povahy.“²¹⁵ A „vzájemnost“ je zde spojována s adorací technického pokroku, jako by právě ten byl až jaksí u jejího základu: „Jestliže jsem dříve potřeboval dvanáct hodin, abych dojel železnicí do Prahy, letím tam dnes letounem jedinou hodinu. To znamená: technika opět, o sto let později, přiblížila k sobě národy.“²¹⁶ Přičemž „technika lži“ a dezinformace, jakož i podsouvání vlastních myšlenek posluchačům tomu všemu kraluje: „Vůbec od vás nepožadujeme, abyste udělali něco proti cti svého národního bytí, nepožadujeme, abyste udělali něco, co by vás deklasovalo jako přízvanec nebo pochlebovače nebo nevím co jiného.“²¹⁷ To všechno funguje jako vybroušená obhajoba nejmenované a neviděné „vzájemnosti“, která, ať by byla jakkoliv ozdobena a pseudovědecky podložena – nestane se ničím jiným než tím, čím opravdu je – násilím a ztrátou skrupulí²¹⁸ i lidskosti.

Dugin v rámci svého „eurasijského“ postoje přisuzuje rasismus „atlantistům“ a snaží se tento fenomén proti nim vlastně postavit. „Atlantistická lobby“ ve vedení třetí říše podle něho totiž prý: „využívala rasistické teze a pod záminkou toho, že Angličané jsou jako Germáni etnos příbuzný Němcům, se snažila orientovat Hitlerovu pozornost na východ a pozastavit, či aspoň oslabit vojenské akce proti Anglii.“²¹⁹ Snaží se tak vlastně podpořit svoji teorii o spiknutí dvou světů a zároveň vyvinut „eurasijský“ svět z otázek rasismu. Za zmínku stojí také jeho podpora myšlenky konfliktu civilizací na příkladu první světové války: „Je zajímavé připomenout si epizodu z románu ruského atamana Petra Krasnova *Od dvojhavého orla k rudému praporu*, kde za vrcholící první světové války hlavní hrdina plukovník Sablin na dotaz: „Řekněte plukovníku, koho považujete za našeho pravého nepřítele?“ odvětil

²¹⁵ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 57

²¹⁶ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 57

²¹⁷ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 62

²¹⁸ viz BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991; s. 18

²¹⁹ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 11

jednoznačně: „Anglii.“²²⁰ Čili, hledání naznačeného sporu je základním paradigmatem Duginova pohledu a jeho spis, poté, co jej nastínil, rozvíjí tuto myšlenku dále a aplikuje ji na pozdější historické situace. Téměř by se dalo říci, že v každém případě, kdy tu kterou situaci považuje za neblahou pro Rusko, vidí za ní spiknutí „atlantistů“.

K tomu je dobré uvést ještě alespoň pár příkladů – prvním z nich budiž Duginovo vnímání orientace Chruščova: „Chruščovova parola „dohnat a předejít západ“ znamená orientaci právě na atlantické mocnosti a uznání jejich sociálněekonomické nadřazenosti.“²²¹ Protože Dugin důraz na ekonomii vnímá jako prvek „atlantismu“ a zároveň se vymezuje i vůči bolševismu; jeho kritika vůči Chruščovovi je tedy orientována zdánlivě vcelku objektivně: „Chruščov se snaží sérií úderů zasáhnout všechny domácí tradiční struktury, které díky tajné ochraně eurasijského řádu přečkaly i ty nejstrašnější periody rudého teroru. Chruščov se chce definitivně vypořádat s ruskou pravoslavnou církví.“²²² Nevyřešený problém je ale opět podobný jako u nacismu – nenávist pokračuje, toto myšlení za zdánlivě objektivní maskou skrývá víru v moc, která hrozí válkou, dává lidem nálepky a vytváří definitivní soudy o sporných věcech. Obhajoba církve před bolševismem se tak jeví být účelovou a církve v tomto výkladu slouží mocenským cílům. Eurasijský řád se tak jeví být vnějškově naprosto čistým a dobrosrdečným „kulturním spolkem“, opět je zde podoba s Goebbelsem: „Nová německá politika leží daleko od každé partajnické omezenosti. Rozprostírá se na lid a národ v jejich celku a práce na výstavbě, kterou již udělala nebo se právě chystá udělat, se týká všech, již mají dobrou vůli.“²²³

Není divu, že Duginovi se příliš nelíbí ani Gorbačov. Toho označuje za dvojitého agenta.²²⁴ Měl podle něho být postavou účelově vybranou tak, aby vyhovovala „všem“, což je ale v rozporu s Duginovým pojetím konfliktu. „Když Andropov navrhoval Gorbačova, počítal s tím, že tato kandidatura uspokojí obě geopolitická seskupení, jelikož vyřešení vnitřního napětí v SSSR již dávno uzrálo a politiku změn museli podpořit jak atlantisté, tak eurasijci. Gorbačov se hodil a vyhovoval všem.“²²⁵ Je zde vidět silný konspirativní základ Duginova myšlení – nedovede připustit smír, trvá na separaci dvou geopolitických sfér a na neustálém ohrožování Ruska ze strany „atlantistů“ – ti jsou označováni nejen za nepřátelské,

²²⁰ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 10

²²¹ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 21

²²² DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 21

²²³ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 36

²²⁴ viz DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 26

²²⁵ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 26

ale také za neschopné lháře a neodborníky. Podobně se v politických vymezeních tvářili bohužel i nacisté: „Ve společenském uvažování se zde setkáváme se zvláštním fenoménem, který bychom mohli nazvat fenomén nevěření, inkredibility. Jestliže je informace příliš vzdálena okruhu našeho poznání, našeho uvažování, jestliže se nám zdá až neuvěřitelná, pak jí neuvěříme – i když je pravdivá.“²²⁶

Aby uvěřitelnost eurasijskému narativu stoupla a získala na věrohodnosti, dostává tento od Dugina také poměrně podmanivou okultní, esoterní a metafyzickou patinu.²²⁷ Je jím totiž stavěn do religionistické řady „kultů Slunce“ oproti atlantickým kultům Měsíce²²⁸. „Eurasie jako země Východu je zemí světla, zemí ráje, zemí impéria, zemí naděje, zemí pólu.“²²⁹ Druhá strana pak je stranou „orgiastické rovnosti, je projekcí egyptského Seta, Pythóna, Ahrimana, Krista Strádajícího, Lidského, pohrouženého do metafyzického zoufalství osamělé getsemanské modlitby. Atlantika, Atlantida, země západu je zemí noci, zemí „studní vyhnanství“ (podle islámského sufismu), centrem planetární skepse, zemí velkého metafyzického splínu.“²³⁰ A jako je den opakem noci, neexistuje mezi těmito principy smír, oba jsou však reálné a mají ontologickou platnost a přesah. „Považovat jeden z těchto řádů za historicky náhodný znamená odmítat tajnou logiku lidských a kosmických cílů.“²³¹ Jak převelice pohádkový narativ – až je čtenář nucen se zasnít nad těmi nekonečnými plány zemí a časových pásem, jakož i nad těmi oceány prozářenými měsícem, naplněnými utopenými poklady. Tento dualismus ale na konstitutivnosti války stojí i zde, neuznává jednotu principů světla a tmy, snoubení se těchto principů a trvá na kulturní separaci a segregaci domnělých protivníků. Říká: „Ano, naši nepřátelé mají svou pravdu. Ano, my si musíme vážít jejich pevné metafyzické volby a musíme pozorně pátrat v jejich tajemstvích, v tajemstvích „studní Západu“.“²³² A hned na to dodává (a to je zároveň již takřka konec tohoto Duginova spisu): „Ale od toho nesmí trpět naše rozhodnost, naše odhodlání, naše neústupná chladnokrevnost. Budeme shovívaví jenom tehdy, bude-li náš

²²⁶ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 79

²²⁷ viz DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 30

²²⁸ viz DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 30

²²⁹ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 30

²³⁰ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 30

²³¹ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 30

²³² DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 33

kontinent svobodný, a poslední atlantista smeten do slaných vod, do živlu symbolicky patřícímu egyptskému bohu s tváří krokodýla.²³³

Vypadá to, že zde není nic nového pod sluncem. Takováto vymezení a přesná určení metafyzických identit jsou projekcemi víry do politiky a předmětem víry není nic jiného než moc. Opěvovaná identita je dost možná ve skutečnosti zoufale těžko hledatelná, nehmatatelná, což autory jako Dugin nutí ji takto stanovovat, neboť nemají cit k jejímu hledání a nemají sebedůvěru na to, aby připustili lidskou obecnou nejistotu či snad i politickou nejistotu svých zemí. Dle mého závěru zde velice zapadá Duffackův výrok, vyřčený v souvislosti s Goebbelsovými projevy a jejich záhadným dopadem na posluchače: „Ve všech lidech je něco, co působí, že přímo potřebujeme nějakého nepřítele. Obraz nepřítele je výrazem, konkretizací stádného pudu, kde se lidé jako stádo seskupují ve snaze odolat zevnímu ohrožení.“²³⁴

Opět je zde zvolen přístup, typu „my a naši nepřátelé“, známý také mimo jiné z komunistického třídního boje²³⁵, opět je zde snaha dojít konce dějin. Narativ je sice originální, nese však bohužel dostatek určujících znaků, jež o něm vypovídají jako o potenciálně totalitním mocenském nástroji. Sebezáchovná tendence moci je postavena nad ostatní hodnoty a umně zaobalena do tvrzení, jež ji legitimizují, tedy podobně jako u Machiavelliho (viz zde 1. 1). Bylo by asi těžké vysvětlovat člověku, jenž pevně stojí v tomto narativu o dvou družích lidí, že pravá solidarita tento narativ nepotřebuje²³⁶, stejně jako bychom asi poměrně oprávněně mohli předpokládat, že *Lesní chodec*²³⁷ by byl odhalen coby „atlantista“ a odeslán do „slaných vod“. Není možné zhlédnout (Lévinasovu) *lidskou tvář*, když je konflikt spatřován předsudečně dříve, než je tvář druhého zhlédnuta ve své obnaženosti; přitom v čistotě náhledu bez takových předsudků si člověk snad pomyslí: „Nevím, zda druhého vnímám v jeho „bytí“. Vnímám tvář druhého jako nahotu – jako jistou obnaženost – jako ubohost – jako bezbrannost; jako vystavenou smrti.“²³⁸ Cítí pak, že je druhému blízko a že mu snad chce i v dobrém pomoci.

Moc se ale u Dugina ukazuje jako předmět útěku před nejistotou civilizace *na lodi* (viz zde zejména 1. 2), a vůbec nejistotou lidského života a propastností bytí vůbec – v tomto smyslu se též ukazuje naprosto nesmyslné dělit lidi na „vodní“ a „zemské“, protože princip života na lodi či v lese je zkrátka obecnou psychologickou dualitou uvnitř každého člověka – a v tomto vnitřku by měl též člověk se sebou začít pracovat. Docela paralelně podobně je to i

²³³ DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar; s. 33

²³⁴ DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009; s. 85

²³⁵ viz MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: *Manifest komunistické strany*. Praha: SPN 1988; s. 17

²³⁶ viz PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 141

²³⁷ viz JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikomenh 1994; s. 28

²³⁸ LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon 1997; s. 17

se světem -ismů (viz zde 2. 1), které na základě projekcí duševních obrazů ven odebírají hodnotám jejich podstatu a uctívají pak jako fetiše jejich druhotné obrazy. Ani stará alchymie coby dílo života, jako symbol cesty k poznání, netkví v jednoznačných návodech, Jung například zmiňuje: „Tato věda je dána jen nemnohým a neporozumí jí nikdo, komu Bůh nebo nějaký mistr neotevřel mysl, aby porozuměl. Získané poznání se také nesmí sdělit nikomu, kdo není takového vědění hoden. Protože jsou všechny podstatné věci vyjádřeny metaforami, sdělení se obrací jen na inteligentní, kteří mají dar rozumu. Hloupí se ale nechají zaslepit návody a tím, že vše vezmou doslova a zbloudí.“²³⁹

Třetí podkapitola druhé části této práce se bude zabývat pohledem alchymistů, hermetiků, esoteriků a otevřeností z vybraných pohledů plynoucí, zejména v návaznosti na to; jak je pojednává Jung – v tomto pohledu se totiž otevírá alternativní náhled na celek kosmu a jeho propojení s vlastním lidským já²⁴⁰, což je cosi, co (viz předchozí dvě podkapitoly) člověk jaksi notoricky zapomíná. Zároveň, vzhledem k Duginovým metafyzicko-esoterickým spekulacím je vhodné ukázat, že v esoterních naukách i víře se nachází prostor hledání, který nelze jednoduše odbýt pevnými definicemi.

²³⁹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 108

²⁴⁰ viz JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 28

2. 4 O nemožnosti ideologizace niterných esoterních pohledů coby pohledů vypovídajících o nevědomí

V takřka celé této práci jsme se zatím potkávali a kritizovali jsme pohledy na svět, jež byly orientovány vlastně pouze na osobu takový pohled mající, čímž skutečný výhled do světa v podstatě zastíraly; přičemž toto bylo v nich vnucováno okolí dané osoby. Problém je ale v relativně těžké odhalitelnosti chvíle, kdy se už pomyslný jazýček sobectví na vahách vychyluje příliš na jednu stranu a kdy již člověk věří pouze v (lidskou) moc a nepřiznává hranice svého poznání, nárokuje si vše-vědění. V alchymii byla upřímná snaha o propojení celku skutečnosti s vlastním já (ač zřejmě částečně nevědomá) v podstatě všudypřítomnou a nekončící konstantou – proto nám dnes její pohled může být v tomto smyslu velikou inspirací. „Nepovažuji za tmáře toho, kdo přiznává svou nevědomost, nýbrž toho, jehož vědomí není ještě ani tak vyvinuto, že o své nevědomosti neví.“²⁴¹

Je třeba také rozlišit touhu po poznání, která vede alchymistu při jeho meditaci a která se projevuje absencí potřeby konfliktu s jinými lidmi s tou samou touhou. Jung cituje Hoghelandeho: „Ať si shromažďuje knihy různých autorů, protože jinak je jejich pochopení nemožné, a ať také nezavrhuje jednou, dvakrát nebo třikrát přečtenou knihu, ačkoli ji nerozumí, nýbrž ať ji čte znovu desetkrát, dvacetkrát a padesátkrát a vícekrát.“²⁴² Studium v tomto smyslu není tedy tím, čím by se člověk měl honosit, tím co by mu mělo dát do rukou moc – přednější je poctivost a snaha o poznání. Naopak pohled moci – jak ukazují zejména dvě předchozí podkapitoly – je přímo určen tlakem na definitivnost poznatků. Jednoznačnost výkladů a závaznost z nich plynoucích postupů. Motivace moci je tedy odvislá od poznání, ač se obvykle snaží vypadat, jako vrchol poznání sám. Za předpokladu takové touhy po poznání, je pravda nakonec ve shodě, nikoliv v boji: „Ať nakonec uvidí, v čem se autoři nejvíce shodují: tam je totiž pravda ukryta.“²⁴³ Je patrné, že kde není adorována řevnivost, je možné čekat, objev pokory. „S odvoláním na Lullia říká tentýž autor, že lidé kvůli své nevědomosti nemohli Dílo vykonat, dokud neprošli univerzální filosofií, jež jim zjevila to, co je jiným neznámé a skryté.“²⁴⁴

Prioritu poznání vidíme také v tom, že alchymické *Dílo* není něco předem daného, není založeno na vytčení nějakého omezeného cíle. Až životní a pracovní cesta ukáže postupně alchymistovi, co je jeho Dílem a jak jej má vlastně konat. Alchymisté měli mnoho postupů pro dosažení nejrůznějších tinktur s odpovídajícími živlovými symbolikami, často se zde objevuje idea věčného trvání, a naopak symbolů proměn, jež jsou k dosažení věčnosti nutné:

²⁴¹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 288

²⁴² JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 46

²⁴³ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 46

²⁴⁴ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 46

„Vedle pojmu „*materia prima*“ hrají významnou roli ideje vody (*aqua permanens*) nebo ohně (*ignis noster*).“²⁴⁵ Zároveň také platívá, že protiklady mívají něco společného a jejich základ je ve společném, vyšším principu – tak se zmíněná voda a oheň nemusí jevit jako naprosté opaky, jak by jinak snad říkal obvyklý stereotyp: „Ačkoliv jsou tyto dva elementy protikladné a dokonce vytvářejí typickou dvojici protikladů, jsou podle svědectví autorů přesto jedním a tím samým.“²⁴⁶ Podobně tuto jednotu protikladů pojmenovává také Parmenidés: „Když pak již všechny věci jsou nazvány světlem a nocí, a ty když jsou podle svých sil přiřčeny určitým věcem, tu je vše zároveň plné jak světla, tak nezjevné noci, jež si jsou rovny, neboť jedno z nich nemá žádný podíl v druhém. Ukazuje se, že oba jsou počátky (principy) a že jsou protikladné.“²⁴⁷

Je k tomu zvláštní onen poznatek, že alchymisté ve svém *Díle* pokračovali i přesto, že viděli, jak se jejich předchůdcům nedařilo dosahovat zjevných výsledků, nikomu se zřejmě viditelně zlato ani nic podobného zhotovit nepodařilo – pomineme-li tedy vyprávění spíše legendárního charakteru. „Musíme ovšem dodat, že vzhled do podstaty chemie a jejích omezení jim byl zcela nepřístupný, takže mohli přese všechno doufat stejně dobře jako ti, kteří snili o létání a jejich pozdější epigoni toho pak přece dosáhli.“²⁴⁸ Čili, jejich cílem vlastně bylo více laborování a tvorba než zjevné pracovní výsledky. Není tento rys, společně s jednotou protikladů naznačenou v předchozím odstavci, příbuzný obrazu lidského života – toho, jak si každý stále tvoříme svoji každodennost? Ona snaha o vyváženost všech poměrů potřebných pro dosažení *Díla*, k němuž člověka daleko více baví spět než jej podrobit nějakému majetnictví, je přeci daleko obecnějším jevem. Alchymie je v tomto smyslu vlastně uměním života. Podobně jako život nemá žádnou závaznou metodologii, nemá ji ani alchymické *Dílo*. Přesněji – metoda je vždy do určité míry subjektivním rysem umělce, využívajícím i teoretické poznatky o světě a o *Díle*. „Zadostiučinění z konání, z dobrodružství, z hledání (*quaerere*) a nacházení (*invenire*) nemůžeme podceňovat. Trvá, dokud se metodika zdá být smysluplná.“²⁴⁹ Alchymie se tak ukazuje být prostorem otázek, prostorem hledání – nikoliv prostorem odbornictví a definitivních soudů.

Pojďme se nyní podívat na pojem *materia prima* – příklad nám umožní lépe zahlédnout alchymický důraz na zakládající jednotu, která tvoří svět i s protiklady. Jung cituje Eximindovu *Turbu* (autor je znám pouze pod tímto pseudonymem), která obsahuje jednu z definic *materia prima*: „Oznamuji vám, synové nauky, že počátek všech stvoření je určitá první, vždy existující a nekonečná přirozenost, která všechno vaří a ovládá a jejíž

²⁴⁵ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 16

²⁴⁶ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 16

²⁴⁷ B9 = SIMPLIKIOS: *Physica* 180, 8; <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm#B19>.

²⁴⁸ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 25

²⁴⁹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 25

aktivní a pasivní aspekt zvědí a rozpoznají jen ti, kterým je dána obeznámenost s posvátným uměním.²⁵⁰ Vidíme, že *materia prima* je označena jako *cosi*, co chronologicky předchází stvoření či stojí na počátku stvoření. Jde přitom o vyjádření velice mnohoznačné a těžko popsitelné. Na jedné straně jde o prvotní látku, zároveň ale *materia prima* může být i projekcí Božství do takové látky, protože počátek je s Božstvím nutně spojován.²⁵¹ Jde v tomto smyslu také o návaznost na diskuse na téma počátku u presokratiků. Nechme nyní stranou systémy úvah, přisuzující tento počátek podstatě nějakého živlu, a podívejme se na počátek spíše z pohledu psychické spojitosti Božství s hmotou.

Můžeme se zde například vrátit k již citovanému Parmenidovi, který uvažuje o božství takto: „znamení mnohá, že nevzniká jsoucí ani nezaniká, celistvé, jedinečné, je nehybné, ani nevzniká.“²⁵² Zde sice božství není přidělen žádný aktivní či pasivní aspekt; jde ale opět, jako u Eximinda, o podstatu jednotnou, nestvořenou a předcházející existenci – takové božství s pojmem *materia prima* tedy zjevně rezonuje. Zároveň je zde zřejmá blízkost otázkám okolo Božství v Bibli – Ježíš například v Janově evangeliu (J 8, 58) praví: „Věru, věru, pravím vám: Dříve než povstal Abraham, jsem já.“²⁵³ I On je tedy nestvořený, preexistentní²⁵⁴, byl dříve než praotcové, je zde ono „jsem“, to samé, kterým se Bůh představuje Mojžíšovi (Ex 3, 14): „JSEM, KTERÝŽ JSEM.“²⁵⁵ Navíc osoba Ježíše Krista je jaksi i přímo spojením počátku s lidstvím a odkazuje tak vlastně i k osobní existenci každého člověka. Tak se zde ono *increatedum*²⁵⁶ stává blízkým nejen hmotě, ale i lidské duši a ukazuje na nespátřené tajemství souvislostí a principů uvnitř celého světa jevů. Je to tajemství, které vede alchymistu k bádání, ačkoliv třeba přesně neví, po čem vlastně pátrá. Při této neuchopitelnosti Božského tajemství a jeho spojení s lidstvím (a duševnem) se ukazuje pochopitelným, že *Dílo* bývá vnímáno i jako vnitřní lidská věc a je tak zároveň předmětem projekcí, týkajících se nevědomých obsahů. Jung pozoruje, že: „Psychologická podmínka Díla se proto v textech mnohokrát zdůrazňuje. V úvahu přicházející obsahy jsou ty, které se hodí k projekci do neznámé chemické látky. Díky neosobní, čistě věcné povaze látky dochází k projekcím neosobních, kolektivních archetypů.“²⁵⁷ Lidská touha po spáse, poznání a milosti, se tedy ve hmotě odráží jako obraz na hladině rybníka a hmota může být dějištěm, umožňujícím i zahlédnutí duchovních obsahů.

²⁵⁰ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 113

²⁵¹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 117

²⁵² B8 = KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ: *Strómata* 5, 1132, 2;

<http://fysis.cz/presokratiki/parmenides/bcz.htm#B8>.

²⁵³ BIBLE, *Pavlikův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 1445

²⁵⁴ viz LOHSE, Bernhard: *Epochy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn 2003; s. 63

²⁵⁵ BIBLE SVATÁ, *Kralický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 1991; s. 57

²⁵⁶ viz JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s.

115

²⁵⁷ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 281

Další zajímavý příklad poskytuje pohled hermetického díla Poimandres²⁵⁸ ze sborníku *Corpus Hermeticum*. Poimandres – Svrchovaná Mysl v textu hovoří se svým žákem o počátku a vytváří také souvislost počátku s lidskou myslí. „Nyní upni svou mysl na Světlo,“ řekla, „a nauč se jej chápat.“ A když takto promluvila, dlouze se mi zadívala do očí, oko do oka, takže jsem se třásl před jejím pohledem.“²⁵⁹ Tedy, žákovi je zjeveno prvotní světlo, z něhož vyvěrá svět – to světlo je v mysli i mimo mysl – lidská duše tvoří se světem celek a není zde přesné určení hranic, světlo nemá konec. „Když jsem opět pozvedl hlavu, spatřil jsem v mysli, že ono světlo sestávalo z nesčetných Mocí. Stalo se sice uspořádaným, avšak bez hranic.“²⁶⁰ Po tomto vidění Poimandres žáka upozorní na to, co vlastně viděl: „Ve své mysli jsi spatřil archetypální útvar, který předcházal počátku věcí a byl bez omezení.“²⁶¹ Tím, že se tato zkušenost počátku děje v mysli a není spojena přímo s hmotou, působí vše na povrchu dojmem duševního procesu – není tomu ale pouze tak, protože se zde vypovídá o skutečném počátku věcí, tedy i hmoty. Nelze snadno říci, že by mysl byla pouze nástrojem poznání, je zde vidět i její neohraničenost, tedy hmotný prostor a duševní prostor fungují v jakési spojitosti a jako části vyššího celku. Na mysl a svět není pohlíženo v distanci, typu *res extensa – res cogitans*, ke které tihne Descartovské vydělení myslícího já z celku světa²⁶². Imaginace i hmota patří k duši, hmota odráží mysl a hmotu lze i myslet.

Konečně, velice zajímavý obraz celkovosti světa ukazuje i známý výrok ze *Smaragdové desky*: „To, co je dole, je stejné jako to, co je nahoře, a cokoli je nahoře, je stejné jako to, co je dole. Tím je naplněn div JEDINÉHO.“²⁶³ Tento princip je aplikovatelný na celou skutečnost a zakládá vlastně primát jednoty před složeností. Kdybychom takovým pohledem nahlédli například Duginovu metafyzickou spekulaci o dvou druhích civilizací, které si nutně nikdy nemohou rozumět (viz předchozí kapitola), nemohli bychom souhlasit, protože je v ní podmínka jednoty vlastně popřena primátem sporu. Lze tedy snad říci, že vyhrocený dualismus, který předvádí právě Dugin, je i z tohoto pohledu v podstatě nepochopením jednoty protikladů a přehnaným důrazem na vědomí: „Naduté vědomí je vždy egocentrické a vědomé si jen své vlastní přítomnosti. Je neschopné učit se z minulosti, neschopné chápat současné dění a neschopné dělat správné závěry pro budoucnost.“²⁶⁴ Takový nárok vědomí se často dá zvrátit jen nějakým otřesem, který bohužel ale souvisí s výronem nevědomých sil. Jung jako příklad uvádí problém válek ve dvacátém století: „Když osud Evropě po čtyři roky předváděl grandiózně ohavnou válku, válku, kterou nikdo

²⁵⁸ viz HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 66

²⁵⁹ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 66

²⁶⁰ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 66

²⁶¹ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 66

²⁶² viz DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenth 2003; s. 30

²⁶³ HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 234

²⁶⁴ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii, 6. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 287

nechtěl, tu se takřka nikdo neptal, kdopak vlastně tuto válku a její pokračování zapříčinil. Nikdo si neuvědomoval, že evropský člověk byl posedlý něčím, co jej oloupilo o každé svobodné volní rozhodování.“²⁶⁵ První světovou válku Jung ze svého vnitřního napětí tušil a byl tím až do jejího vypuknutí natolik znepokojen, že si nebyl jistý, zda nespěje k šílenství, což se lze dozvědět z jeho korespondence s Eliadem, jemuž napsal: „As a psychiatrist I became worried, wondering if I was not on the way to „doing a schyzophrenia,“ as we said in the language of those days...“²⁶⁶ Začátek války mu ale ukázal, že jeho tušení nebyla čistě subjektivního charakteru a tento poznatek byl pro něho vlastně osobní evidencí o existenci kolektivního nevědomí; jde o pokračování textu zmíněného dopisu: „Now I was sure that no schyzophrenia was threatening me. I understood that my dreams and my visions came to me from the subsoil of collective unconscious.“²⁶⁷

Abychom takovému výronu nevědomých sil ve světě předešli a nenechali veřejný prostor na pospas nějakým demagogům a „odborným“ politikům, měl by každý začít u sebe; prostor pro otázky je totiž uvnitř nás, náš vnitřní prostor zakládá otevřenost: „Proměna může začít jen u jednotlivce, neboť masy jsou slepá zvířata, což dostatečně víme. Proto se mi zdá, že není nedůležité, když alespoň jednatelce nebo jednatelci začnou nahlížet, že existují obsahy, které jáské osobnosti přinejmenším nepřisluší, ale musíme je připsat psychickému ne-já (non-ego).“²⁶⁸ Jungovo naznačení problému „nadutého vědomí“, které vytlačuje otázky „ne-já“ se blíží kritice přehnané víry v moc odborníků v pozdní době, která vytlačuje svobodné hledání – jak je to zde pojednáváno například v části 1. 2 a 1. 3.

Dále tedy, abychom nahlédli podstatu rozporů, nevede nás alchymie, či hermetismus, ke stagnaci, ale naopak k touze po vědění, k otázkám; ačkoliv cíl není jasný, je vnímán jako dobrý, Božský a tak má smysl k němu spět ne jen pouze úvahou, ale celým životem. „Nikoliv zbytečně se alchymie označovala za „Umění“, se správným pocitem, že se jedná o procesy utváření, jež lze skutečně uchopit pouze v prožívání, ale intelektuálně je lze pouze označit.“²⁶⁹ V této absenci útěku před nevědomými jevy nám dnes mohou být alchymisté příkladem. Ani výše zmíněné Jungovo tušení války není něčím měřitelným, jasně zaznamatelným ve vědomí; umělec se ale potřebuje učit naslouchat a niterné naslouchání vlastně i zakládá změny a prohlubuje poznání. Není to ale obvykle poznání evidentní, jak píše například Sadek v souvislosti s tušením smrti blízkého: „Tušení a předtuchy nastávající fyzické smrti zůstávají ovšem vždy pouhými tušeními a předtuchami. Pozůstalý člověk proto vše pochopí až dodatečně: a jsem přesvědčen, že ani odcházející duše nemá plnou jistotu.

²⁶⁵ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 287

²⁶⁶ JUNG, Carl Gustav: *The Red Book*. London: Norton and Company 2009; s. 201

²⁶⁷ JUNG, Carl, Gustav: *The Red Book*. London: Norton and Company 2009; s. 201

²⁶⁸ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 287

²⁶⁹ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Představy spásy v alchymii*, 6. svazek. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 289

Bůh ve svém milosrdenství udílí totiž pouze náznaky, které pochopíme až později.²⁷⁰ Svoboda se vlastně projevuje právě i touto nejistotou, protože bez svobody by celý život byl roven pádu do propasti, nejistota zakládá svobodu, a tím i vyšší jistotu: „Neboť kdyby tomu tak nebylo, lidská smrt by nebyla smrtí, ale popravou. A jak by popravu přežila duše odcházející, i ta, která zde ještě po určitou dobu setrvává?“²⁷¹

Vraťme se ještě na okamžik k *Poimadres* – ta popisuje proces vzestupu člověka směrem k Bohu. Lidé se v něm postupně zbavují všech zbytečností a závislostí, jak stoupají výše. „Nato, jeden po druhém, vystupují vzhůru k Otci a zbavujíce se Mocí, stávají se Mocemi samými. Tak vstupují do Boha. Ten je skutečným Dobrem, toto je dovršením pro ty, kdož dosáhli poznání.“²⁷² Je tu určitá podoba s následováním Krista, kterou stojí za to zmínit. Vloží-li člověk na Něho své starosti a následuje jej, dojde nakonec i naplnění své touhy, svého hladu – tento hlad však nesmí mít za víru či za cíl, neboť cílem je cesta do království Božího (Lk 12, 29-31): „I vy nehledejtež toho, co byste jedli, aneb co byste pili, aniž o to roztržité myslí buďte. Nebo těch všech věcí národové světa tohoto hledají, Otec pak váš ví, že těch věcí potřebujete. Ale raději hledejte království Božího a tyto všechny věci budou vám přidány.“²⁷³ To, co *Poimadres* popisuje jako *Moci*, koresponduje s *jídlem*, či obecně s ovládnutím světa v biblickém výroku. Zdá se, že podle obou míst v textech je potřeba se *Mocí* zbavit, aby jimi člověk nebyl ovládán a byl tak sám vlastně *Mocí* v rukou Božích.

Jak (viz výše) líčí *Poimandres* stvoření světa emanováním *Mocí z jednoty*²⁷⁴, ukazuje vlastně, že beztak žádná moc člověku v jádru nepřísluší, člověk *Mocí* doopravdy nedisponuje více než snad jejím zapůjčením, darem. Podobně to vysvětluje i z různých biblických výroků, uvedu alespoň následující příklad (Iz 45, 24): „Jen v Hospodinu, bude říkat, mám spravedlnost a sílu. Až k němu se bude přicházet a všichni na něho rozhněvaní budou zostuzováni;“²⁷⁵ Zmiňované pohledy, podobně jako výše popsany náhled Jungův, tedy neukazují fenomén moci v takové naivitě a bezprostřednosti, jak se to dalo pozorovat v předchozích dvou podkapitolách, jež se zabývaly mocí viděnou skrze politiku. Abychom tedy tuto rovinu úvahy doplnili a lépe vymezili, bude se závěrečná část práce zabývat mocí v její transcendenci – tedy mocí, která není v lidských rukou a má na člověka nároky mnohem celkovějšího charakteru, než jak si je na sebe (ne)klade člověk ve své touze po moci politické či sebezáchově.

²⁷⁰ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 23

²⁷¹ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 23

²⁷² HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 70

²⁷³ BIBLE SVATÁ, *Kralický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 1991; s. 77 (Nový Zákon)

²⁷⁴ viz HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002; s. 66

²⁷⁵ BIBLE, *Pavlíkův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014; s. 942

3. Moc nad lidskýma rukama

3. 1 Al-Halládž a mystické odevzdání se Bohu jako splynutí s Ním

Islámský mystik al-Halládž (žil asi v letech 858–922) je příkladem člověka, který snad téměř celou svoji osobní moc odevzdal Bohu, aniž by lpěl na disponování touto mocí. Z hlediska společenského to pro něho mělo ale velice neblahé následky – dalo by se říci, že autoritami naprosto nebyl pochopen a byl chápán jako buřič, a také odsouzen k smrti²⁷⁶. Jeho životní příběh je dobrým příkladem voluntaristického přístupu k mystice²⁷⁷, proto je ve smyslu naší úvahy potřebné zmínit podstatné momenty, které takový postoj vysvětlují.

Pozoruhodný je například tento Halládžovi připisovaný výrok: „Nikdo nevyznává Boha jako jediného, kromě Boha samého. A nikdo nezná pravou podstatu vyznání jednoty než Prorok Boží.“²⁷⁸ Zrcadlí se v něm absolutní Boží transcendence, nedosažitelnost prvotní Jednoty za použití pouze lidských prostředků. Je to podobné mystérium, jež můžeme v poněkud odlišných pojmech zahlédnout také například v novoplatonismu, u Plótína, který charakterizuje *Jedno* též vlastně jako dárce určité kvality bytí, kterou však nedovede vytvořit nikdo jiný, než právě toto *Jedno* (a ani nižší jsoucna se navzájem nemohou zcela napodobit): „Záře, která vychází z něho, zatímco samo zůstává nehybné, právě tak jako zář obklopující slunce, vždy vzniká z něho, zatímco ono setrvává v klidu.“²⁷⁹ V jistém smyslu je to podobné, jako kdyby člověk odmítl být sám sebou a chtěl se stát někým jiným – ani to nejde, i člověk má svoji nenapodobitelnou osobitost – a osobitost Boží je u Halládže následovatelná pouze v odevzdání, bez nároku na (rozumové) poznání: „Kdo rozumem chce dojít k Jeho říši, ten z Jeho vůle sejde brzy z cest, ten ve svém nitru bude zmatky trpět, až v zoufalství svém vzkřikne: „Zdaž On jest?!“²⁸⁰ Tedy, Bůh je u něho pojímán jako vzdálený, nesmírný, těžko dosažitelný. Zároveň ale s ním chová i určitou intimní blízkost, vzniká tak napětí mezi lidskou časovostí, omezeností, můžeme vlastně snad i říci vědomím chórizmu na jedné straně a Boží absolutní velikostí na straně druhé.

Přesto ale Halládžův Bůh není člověku vzdálený, z mnoha jeho výroků lze právě usuzovat na prožitek hluboké Boží blízkosti a nerozlučného sepětí s Ním: „Je smysl v Tobě, který duše láká, a odkaz, který od Tebe zas k Tobě míří. Já srdce mám a otevřený zrak – a všechno to je v ruce Tvé jak v číši.“²⁸¹ A následně tuto blízkost vyjádří i v intimitě, která tolik nezdůrazňuje „subordinaci“ pozice „v Boží dlani“: „Tvé místo v srdci celé srdce je,

²⁷⁶ viz KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus – Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 45

²⁷⁷ viz KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus – Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 40

²⁷⁸ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 20

²⁷⁹ PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 137

²⁸⁰ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 21

²⁸¹ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 56

vždyť místa Tvého stvořené se netkne. Můj duch Tě drží tam, kde kůže je a kost, však ztratím-li Tě – zda mé srdce pukne?“²⁸² Halládž se dokonce k Bohu vztahuje přes osobní prožitek nicoty, jež jej od Boha dělí, a vyjadřuje tuto existenciální propast: „Ach, mezi mnou a Tebou zůstává „Já jsem“ – to mne trápí. Zruš proto Svým „Já jsem“ mé „Já jsem“ mezi námi!“²⁸³ To už je velice radikální pohled na osobní realitu – a je to právě i určité epicentrum otázky vůle a moci.

K čemu je člověku při takovém pochopení, když by bažil po své vlastní moci – respektive, proč by po ní bažil ve chvíli, kdy naplno zakouší svoji moc jako pouhý přelud? Schopenhauer říká, že: „ten, kdo se na smrti bojí nejméně toho, že se stane ničím, si už nebere žádnou účast na svém individuálním jevu, neboť poznání v něm vůli vypálilo a rozšlapalo, takže v něm nezůstala žádná touha po individuálním bytí.“²⁸⁴ Tedy touha po hlubokém poznání může být natolik veliká, že je již ono „Já jsem“ zakoušeno jako překážka na cestě poznání. Halládž zřejmě zakoušel jistý bod poznání, v němž překonal vlastní vůli. Schopenhauer tento jev velice dobře pojmenovává: „Individualita je sice inherentní intelektu, který odráží jev, přísluší jevu a má za formu principium individuationis. Ale je inherentní také vůli, pokud je charakter individuální: ten se však v popření vůle ruší. Individualita je tedy vůli inherentní jen v jejím přitakání, ne však v popření.“²⁸⁵ Schopenhauer vnímá překonání vůle k životu také jako základ pravého morálního jednání. Kdybychom si totiž představili nekonečné řetězce do sebe narážejících individuálních vůlí, nenašli bychom nic vyššího, podle čeho by se tyto jednotlivé vůle měly řídit, svět by byl pouze chaosem. Bylo by to nakonec i popření principu milosti. Je tak i vcelku logický prožitek, že vycházejí ve skutečnosti ze společného pramene. „Jinak by svět nemohl doufat v žádnou spásu, stal by se lhostejným. To je také pokání a odpuštění hříchů, jehož ohlášení zmrtvýchvstalý Kristus ukládá svým apoštolům jako sumu jejich poslání (Lk 24, 47).“²⁸⁶

Zároveň je tuto rovinu možné objevit v následujícím výkladu prvotního hříchu: snědení plodu ze stromu poznání jako akt individuální vůle, je v podstatě v konečné fázi v rozporu s nejvyšším poznáním, které již nejde ruku v ruce s touto vůlí. Ono omezené „expertní“ poznání, nepřekonávající individuální vůli je vlastně odříznutím od bytostné hloubky pravého poznání. „S dědičným hříchem zároveň nastupuje morální zodpovědnost. Tímto hříchem je ve skutečnosti přitakání vůli k životu; její popření v důsledku lepšího

²⁸² SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 57

²⁸³ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 67

²⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997; s. 449

²⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997; s. 449

²⁸⁶ SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997; s. 448

poznání je naopak spása.²⁸⁷ Jde o to, že člověk v tomto poznání nahlíží své vlastní osobní touhy a projevy svého naivně vědomého „Já“ jako velice klamné a zavádějící – a v hloubi duše, se sebou o sobě, vlastně ani nesouvisející jevy. Je to ona síla přírody, rodu, která člověka nutí pracovat „na sobě“ ve jménu této veličiny. Může to být docela klidně i projekce moci do snahy o prospěch nějakého státního útvaru – tím se také nakonec odráží lidská víra v moc. Výstižně to vyjadřuje Berd’ajev: „Největším pokušením není předmět víry, ale subjekt víry, formy vyjádření jeho víry na zemi.“²⁸⁸ Problém je tu také v tom, že člověk si nemusí všimnout, že se v určité chvíli klaní spíše modle, než aby bytostně hledal; jde o to, jak člověk se svou touhou „věřit“ naloží, dovede-li ji zbavit nepatřičných projekcí.

„Již svatost, která patří ke každému čistě morálnímu jednání, spočívá na tom, že v konečné instanci vychází z bezprostředního poznání numerické identity vnitřní podstaty všeho živého.“²⁸⁹ Vše živé je podle Schopenhauerovy analýzy v hloubi jedním celkem, abychom to ale nahlédli, vyžaduje se od nás vybrednutí z kolotoče vůle a touhy. Život ve službách touhy (například též v pohlavním puzení) jde v jistém smyslu přímo proti poznání jednoty: „Oním přitakáním daleko za vlastní své tělo a až k zrodu těla nového, dostalo se znovu přitakání i utrpení a smrti, součástí to zjevu života, a možnost vykoupení, přivozená nejdokonalejší poznávací schopností, byla pro tentokrát prohlášena neplodnou.“²⁹⁰ Jde tedy o velice radikální, asketické východisko – a zároveň v jistém smyslu o vcelku prostou věc. Totiž, ona radikalita může zprvu čtenáře zarazit, časem ale pochopí, že prakticky se může tento nárok projevovat také jako nárok na život v rovnováze a touze po poznání. Poživačnost, moc a touha vedou v extrému jen ke koloběhům jich samých, k *sansáře*. Cesta vykoupení, *nirvány*, vede k jednotě, mimo „Já jsem“, nakonec i mimo pojem. „Jestliže *nirvána* je definována jako nic, tak se tím chce říci, že *sansara* neobsahuje ani jeden prvek, který by mohl sloužit k definici, či konstrukci *nirvány*.“²⁹¹ Obě tyto polohy jsou také krajními mody nastavení lidského vztahu ke světu a zdrojem mnohých otázek. Nirvána je v tomto smyslu absolutní otázkou.

V této souvislosti je zajímavé východisko Berd’ajevovo, které se vlastně onu propast mezi člověkem a Bohem snaží překlenout prostě poukazem na vnitřní spřízněnost obou. Člověk tak patrněji je objektem milosti i jako bytost s vůlí. „Nemožnost uznat a poznat Boha pro člověka ušlechtilého vědomí je, možná, pouze nemožností přijmout člověka, věřícího v Boha, jeho zkreslené ideje o Bohu, odrážející jeho vlastní otroctví, jeho gesta

²⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997; s. 448

²⁸⁸ BERD’AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 78

²⁸⁹ SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997; s. 449

²⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur: *Génies, umění, láska, světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 78

²⁹¹ SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997; s. 449

blahoslavenství.²⁹² Člověku tedy osobní pokora a z ní plynoucí odstup nedovoluje, aby na Boha ukazoval, protože si uvědomuje nedokonalost svých poznávacích nástrojů. Může tak Boha jen opisovat a blížit se k němu. Neznamená to ale, že je Bohu bytostně vzdálen, že je jen otrokem světa. „Proto očišťující význam má apofatický okamžik v poznání Boha. Všichni lidé by měli být buřiči, to znamená, že by měli přestat trpět otroctví.“²⁹³ Onen prostor věčnosti a svobody je totiž prostorem člověka, jeho domovem. „Nikdy mě nezajímal objekt, poznávání objektu, mě zajímá osud subjektu, ve kterém se mihotá vesmír, smysl existence subjektu, který je mikrokosmem.“²⁹⁴ Člověk je tak s poznáním spřízněn, nelze je zcela oddělit. V zakoušení Boží vzdálenosti je tak přítomna i veliká blízkost. Svoboda zde spočívá právě v nedohledném horizontu otázky po Bohu – ve víře v Něj – a člověk se snad nemůže tak snadno stát vyznavačem konečného řešení „sobectví“, když si toto uvědomuje – ve svém každodenním životě na zemi, v němž zakouší i svoji touhu a vůli k životu.

Al-Halládž vyjadřuje svoji oddanost Bohu také v určité osobní krizi: „Ach lidé, zachraňte mne před Bohem! Odtrhl mne mně samému a nechce mi mne vrátit. Nejsem s to brát ohled na tuto chvíli a děším se rozloučení, že budu nepřítomen a oloupen o Něj. Běda tomu, komu má být po přítomnosti údělem nepřítomnost, odloučení po sjednocení.“²⁹⁵ Vyjevuje tím mimo jiné časový rozměr svého života v touze po sjednocení s Bohem, který zahrnuje vlny různých přibližování a vzdalování. O kousek později také vysvětluje, k čemu je to vlastně dobré: „Ó lidé, On hovoří se stvořeními vskutku z přátelství; On se jim opravdu ukazuje; pak se před nimi opět skryje, aby je vychovával. Kdyby se neodhalil, zůstali by všichni bez víry, a kdyby se neskryl, nechali by se všichni svést. Proto jim nezůstává v žádném z obou stavů nastálo.“²⁹⁶ Bůh je tak podle Halládže vlastně učitelem, který skrze určité tajemství rovnováhy svého vztahu k bytostem citlivě vystupuje tak, aby je k poznání orientoval.

Pokud jde ale o Halládžovu sebereflexi, pro něho je zřejmě již tento postup výchovy „světem“ jaksi příliš velikým utrpením a touží už pouze po Bohu. „Ale já – přede mnou se neukrývá ani na okamžik, v němž bych našel trochu pokoje, a to potrvá, dokud se mé lidství neponoří cele do Jeho božství a dokud se mé tělo nerozplyne ve světle Jeho Bytí.“²⁹⁷ Je zajímavé, jak se oním rozplynutím dostává jaksi mimo osobní rovinu člověk, ale zároveň vlastně i Bůh. Jejich blízkost je tak u Halládže i vzájemnou provázaností a naladěním, jehož je obecně „osobní rovina“ jen jedním možným vyjádřením, jazykovým prostředkem, jak toto tajemství popsat. Já a Ty se proto může i velice blížit: „Viděl jsem Pána zrakem svého srdce

²⁹² BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 78

²⁹³ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 78

²⁹⁴ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 127

²⁹⁵ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 54

²⁹⁶ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 55

²⁹⁷ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 55

a ptal se: „Kdo jsi ty?“ On řekl: „Ty.“²⁹⁸ Je zřejmé, že při dobovém striktním lpění na určité pevné teologické koncepci Boha nemohl tehdy al-Halládž působit jinak než jako naprostý buřič. Povrchní a nepochopené čtení podobných výroků je paranoidně vykládá jako sebezbožšťující. Přitom jde spíše o problém těžké vyjádřitelnosti oné tajemné a osobní blízkosti, která tíhne k překlenutí propasti mezi lidským a Božským Já. Existenciální tíseň a touha po hloubce bytí nemůže snad již být básnicky vyjádřena o mnoho pregnantněji.

Halládž na konci svého života, před svou popravou prý prohlásil: „Nanebevstoupení pravých mužů je špička šibenice.“²⁹⁹ A jde-li o průběh tohoto rozsudku, tradují se například takovéto výroky (poté, co mu odsekli chodidla): „Prošel jsem jimi svou pozemskou pouť. Mám ještě jiné nohy, které dosud putují oběma světy. Jestli můžete, odsekněte mi je!“³⁰⁰ Oba výroky jsou z hlediska společenských jevů smutnými svědky opakujícího se nepřijímání proroků v jejich dobách. Vládcí si zřejmě nikdy neuměli (ani nyní to mnozí nedovedou) představit, že by moc ve společnosti byla decentralizována, pryč z jejich rukou a koncepcí. Je tomu tak zřejmě proto, že lidé se své moci nechtějí vzdát. Na druhou stranu, tyto výroky ohlašují lidskou svobodu v jejím přesahu, v tom že naprosto nezávisí na šibenici, či snad i na vlastních chodidlech – a už vůbec ne na mocenských představách jiných lidí. Pravý buřič je v tomto smyslu buřičem pro poznání, pro svobodu, nikoliv někým, kdo by toužil po moci – naopak je právě zejména člověkem, kterému již na moci nezáleží. K tomuto jevu se výstižně vyjadřuje Berďajev, když nepovažuje odvrženého člověka za doopravdy odvrženého: „Nikdy neřeknu, že člověk, který se vymanil z obecně závazného morálního zákona, je nešťastný a odvržený.“³⁰¹ A dodává: „Spíše řeknu, že ochránce obecně závazného morálního zákona je zcela nemorální člověk a kandidátem pekla a člověk, odmítnutý obecně závazným morálním zákonem, je člověkem morálním, který plní svou svatou povinnost porušovat zákon.“³⁰² Totiž, moc se může krýt jako obhajoba morálky. Jestliže tato moc nesolidárně a bez srdce soudí, ztrácí již svoji legitimitu a je nutné ji odmítnout. Jde o obraz docela známý také z velikonočních událostí, tedy, Ježíš je sice zabít z hloupého mocenského důvodu, to z něho ovšem nečiní poraženého. Slabost nesvědčí o ničem jiném než o krutosti přesily, která člověka do pozice slabosti uvrhla (Mk 15, 17-19): „I oblékli jej v šarlat, a korunu zpleťte z trní, vložili naň. I počali ho pozdravovati: Zdráv buď, králi Židovský. A bili hlavu jeho třtinou, a plili na něj, a sklánějíce kolena, klaněli se jemu.“³⁰³ Moc není morálkou, a už vůbec není pravdou. Je to výzva pro každého člověka, aby se učil citlivosti vůči jemnému a

²⁹⁸ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 55

²⁹⁹ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 84

³⁰⁰ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 85

³⁰¹ BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 118

³⁰² BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 118

³⁰³ BIBLE SVATÁ, *Kralický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 1991; s. 56 (Nový Zákon)

slabému a dovedl v něm zahlédnout krásu a hluboký význam, neboť světská moc je jen prechavým okamžikem.

Ještě jeden aspekt Halládžova vztahu k Bohu je zajímavé vyjádřit. Pokud jde o moc Boží, ta tu vlastně není něčím prvořadým. Bůh je samozřejmě chápán jako všemocný, ale zejména je to Bůh niterně blízký, přátelský, nikoliv vyhrožující panovník s holí v ruce. Tam, kde se moc zmiňuje, vždy je její význam nakonec v lásce a kráse, ne v rozkaze. Je to patrné z již citovaných Halládžových výroků, uvedu však ještě dva. V jednom svém kázání Halládž prý řekl: „Chvála Bohu, který se svou jedinečností vyděluje ze společnosti druhů a těch, kdo mu jsou podobní, díky jehož všemohoucnosti nezůstávají holubi duchů zapomenuti v loubí těl a jehož milostivé větry ovívají toužícího, který tak může – pro lásku Boží – zažít rajske opojení již přede dnem vzkříšení.“³⁰⁴ Vztah toužícího člověka je tím, čím se člověk a Bůh mohou blížit, čím člověk překonává svoji omezenost – otevřeností. Uvážíme-li onu hlubokou vnitřní spřízněnost mezi lidským srdcem a Bohem, jež byla pojednávána výše v této podkapitole, je to tato blízkost, která směřuje člověka v životě, nikoliv nějaká Boží „svévolná“ moc. Boží hněv tak vlastně souvisí s blouděním a nenaplněností lidského srdce. „Chvála Bohu, z nějž dují smršť Jeho hněvu do nedbalých srdcí, takže jsou ztracena, ačkoliv je tak snadné Jej vypátrat, a z nějž šelestivě vanou zefíry Jeho přízně nad extázemi těch, kdo ho milují, takže se ztrácí v šířící se vůni extáze!“³⁰⁵ Každopádně ale Halládž Boha vnímá jako mocného do té míry, do jaké je vlastně učitelem moudrosti a cestou člověka a do jaké míry po něm tedy člověk v podstatě může toužit. Když je člověk nedbalý, může být často vnitřně i předmětem svého vlastního hněvu, který se navíc ani nemusí uvědomovat. Touha je jiná, má totiž směr a cíl: „Povaha touhy je důležitá proto, že propůjčuje předmětu estetickou a morální vlastnost krásy a dobra, a tím výrazně ovlivňuje náš poměr k bližním a světu.“³⁰⁶ Mluví-li v tomto smyslu Halládž vlastně o kultivaci touhy, ukazuje opravdu, že tuto lidskou duševní mohutnost lze zaměřit mimo lidské, nudné, statické a stále se opakující mocenské zájmy a toužit pouze v tom jednom proudu vědomí, který vede k Bohu či *nirváně*, o němž jsme zde pojednávali v souvislosti se Schopenhauerem.

Ten přirovnává život bez takového poznání k pobíhání v kruhu plném žhavého uhlí, jež přirozeně obsahuje chladnější a teplejší místa: „pak utěšuje toho, kdo jat je bludem, chladné místo, na němž právě stojí, nebo které vidí blízko před sebou a on pokračuje v probíhání své dráhy.“³⁰⁷ Když to ale člověk prohlédne, nestačí mu už pobíhání v kruhu, ale spěje výše: „Ten však, kdo prohlédne princip individuace, poznává podstatu věcí o sobě a proto celek,

³⁰⁴ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 49

³⁰⁵ SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 49

³⁰⁶ JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000; s. 123

³⁰⁷ SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, umění, láska, světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 129

není takové útěše více přístup: zří se na všech místech současně, a proto vystoupí.³⁰⁸ V tomto jediném proudu vůle a vědomí již moc není donucovací silou, je to spíše společné tíhnutí dobra, spíše láska než síla, spíše vztah než sebeprosazení – tedy podobně, jako je tomu s Boží mocí ve vztahu k člověku u Halládže. Můžeme snad v tomto duchu jen přitakat Berd'ajevovi, když říká: „A pokud bych odmítl Boha, tak, pravděpodobně, bych Jej odmítl ve jménu Boha.“³⁰⁹ Jeví se to totiž (i u Halládže) tak, že člověk k tomuto poznání může dospět mnoha způsoby, z více tradic – a obvykle ne absencí právě určitého vnitřního buřičství. Co když pro někoho je slovo „Bůh“ již jen prázdným pojmem? Pokud ano, nemusíme to nutně vnímat jako známku nějakého společenského úpadku či omylu; lze v tom totiž spatřovat i tázání po skutečném Bohu, hledání; prosté nepřijetí církevní moci, či principu autority (tedy moci „jinak“) v takovém osobním buřičství. Tomuto pohledu se zejména ve svých filosofických esejích³¹⁰ věnuje Egon Bondy, a právě jeho pojetí kritiky a alternativ ve věci ustrnutí v některých náboženských, metafyzických a ontologických rovinách bude klíčové pro následující podkapitolu této práce.

³⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, umění, láska, světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 129

³⁰⁹ BERD'AJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005; s. 90

³¹⁰ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 22

3. 2 Bůh, časová *synchronicita* a Bondyho teorie *ontologického pole*

Bondy popisuje docela intimní a osobní pohled na duchovní bytí člověka, který je prostý věroučných i ontologických myšlenkových konstrukcí. Tento pohled se zakládá na objevu vnitřní jistoty, která se jen těžko blíže specifikuje. „Ta bezpečnost, kterou v sobě cítím, má zcela bezprostřední vztah k tomu, že pociťuji, nevývratně pociťuji, že existuje cosi jako základní situace, v níž stojí člověk zbaven naprosto všeho, ze všeho, co jej reprezentovalo a co on reprezentoval.“³¹¹ Nejedná se přitom o něco, co by člověka obíralo o sílu k činům, právě naopak, jde o poznání hluboce tvůrčí a osvobozující. „Je to nepředstavitelné ulehčení a radost, protože jsem zaplat'pánbůh zbaven všeho, co bych mohl uvádět na svou obranu a zůstávám jako nejmenší dítě.“³¹² Mizí tu svévolná touha po prospěchu, a ačkoliv jde na povrchu o určitou relativizaci významu lidských činů, ty přesto stále jsou, platí, ale přijetí jejich významů nečiní člověku strach: „A přitom, jakkoliv jen nic a nula je před touto instancí vše, čím se v životě mohu vykázat – takže zdánlivě by bylo jedno, jestli bych dělal „dobré“ věci nebo „špatné“ věci, беру bez nejmenšího stínu odmluvy, беру dokonce s radostí na sebe zodpovědnost za všechno, co mi bude předloženo.“³¹³ V podstatě jde o neochvějný prožitek jistoty, který nemá žádný zřejmý kořen, na nějž by bylo možné ukázat a který neobsahuje nic, co by se dalo popsat – respektive, Bondy považuje za nelegitimní tomuto prožitku vtiskovat nějaký již známý filosofický nebo theologický „tvar“. Je to podle něho jakoby podobné situaci před soudem, kdy člověk vůbec neví, za co bude souzen a podle jakých zákonů – to jej zde však netrápí, neboť cítí právě onu jistotu a klid – vlastně částečně i právě tímto stavem absence nepřesného lidského soudu učiněnou. Soudit totiž bude cosi jako vyšší instance. „To, co já bych měl za spravedlnost, je zde zcela nepříslušné, nic neplatí a soudí se tu ne podle zákonů mých či podle zákonů mých bližních, ale podle zákonů, které si dává jen soudce sám, a já ze všeho svlečený nevím o nich nic a nikdy o nich nic nepoznám a neuhádnu.“³¹⁴

Můžeme uvést náznaky podobné jistoty u jiných autorů. Prvním schematickým příkladem bude Jan Amos Komenský. Mnohé jeho výpovědi o Bohu vykazují podobnosti s vlastnostmi Bondyho vyšší instance. „Svět pak toliko jest případně, pro vůli Boží, a do vůle Boží bytnosti sám z sebe žádné nemaje, než z Boha toliko, jehož stín a oblesknutý obraz, okolek a výrostek jest.“³¹⁵ Protože Bůh stojí ve smyslu řádu nad světem – jsou zákony světa

³¹¹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 6

³¹² BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 7

³¹³ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 6

³¹⁴ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 7

³¹⁵ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 7

před Bohem nicotné, Bůh vždy vidí dále než lidé i svět. Komenský kritizuje *samosvojnost*³¹⁶ – tedy samolibou snahu tvorů tento řád věcí popírat. „Samosvojnost pak od Boha nás odtrhší, na to přivedla, že se leda satana, leda člověka, leda žízaly, leda chřestu neb šustu bojíme, na Boha, jakoby ho nikdež nebylo, ani nevzpomenouc.“³¹⁷ Absence této samosvojnosti a podrobení se řádu Božímu zde tedy rezonuje s Bondyho *vyšší instancí* jako jediným pravým soudcem; pro přesnost je třeba dodat, že Bondy v tomto kontextu nemluví o strachu, ale spíše o radosti – to je však ve smyslu naší úvahy nyní spíše druhotné. Zajímavé místo podobného druhu v Komenského díle lze najít v *Labyrintu*, když se Poutník octne v komoře svého srdce, o níž prohlásí: „Nebo se mi to, čehož sem tu začátek viděl, líbiti začalo; jakož proto, že pokojík ten ne tak jako prvé místa, po nichž sem v světě chodil, smrděl, tak i proto, že sem tu žádného šustu a chřestu, vřesku a třesku, nepokoje a kolotání, táhání a násilí (čehož v světě všudy plno) nespátril, ale vše ticho.“³¹⁸ Ať již tento fenomén pojmenujeme jakkoliv, vidíme zde uklidňující odstup od světa a jeho povyku vedoucí k nalezení vyšší hodnoty, než jakou skýtal svět – po nějakém čase za Poutníkem do jeho komory vstoupí Bůh a Poutníkovi se představuje: „Díval sem se, synu můj, kdyžs bloudil; ale již jsem se déle dívati nechtěl, přivedl sem tě k sobě, tebe do tebe uveda. Nebo tu sem sobě zvolil palác k bydlení svému.“³¹⁹ Tedy, Bůh k němu přichází docela osobně a zcela stranou od světa – vlastně je tento osobní prostor i Boží milostí, která člověka ze světské marnosti může vytrhnout, aniž by se člověk přímo přičinil. Poutník se pak vrací do světa, který mu již není prostorem marnosti, ale skrze srdce proměněným místem života víry: „Ovšem pak světlo víry jemu jasně svítí, aby již nejen, co vidí a slyší a sobě přítomné má, ale i všecko nepřítomné a neviditedlné viděl a znal.“³²⁰

Stoická filosofie a její pojem *eudaimonia* stojí v této souvislosti, jako druhý příklad, také za zmínku. Marcus Aurelius se ptá: „Být šťasten (*eudaimonia*) znamená mít v sobě dobré *daimonion* neboli rozum, vedoucí k dobru. Co tu tedy děláš, klamná představo?“³²¹ Pokud tuto myšlenku přijmeme ontologicky, ukazuje se také obraz určité entity, která člověka vede k dobru a štěstí, představu, coby ne-skutečnost, bychom pak mohli chápat podobně, jako jsme u Komenského i Bondyho viděli shon na světě a povrchní soudy světa. *To představové*, je v tomto smyslu nižšího řádu, než *to vedené* vnitřním hlasem. Marcus Aurelius také příležitostně zdůrazňuje vědomí časnosti v bytí na světě: „Kolik už pohltila věčnost Chrysippů, kolik Sókratů, kolik Epiktétů! A totéž si uvědomuj při kterémkoliv

³¹⁶ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 38

³¹⁷ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927; s. 40

³¹⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 131

³¹⁹ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 132

³²⁰ KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 143

³²¹ AURELIUS, Marcus Antonius: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 91

člověku i věci!“³²² Jistota a štěstí tak také nepřichází přímo ze světa, ale spíše je lze objevit v určitém vnitřním klidu – ovšem při dodržování duševní kázně. Ve smyslu této kázně je zde vidět odlišnost oproti předchozím popisovaným autorům – kázeň je prostředkem ke klidu a tvoří tak vlastně určitou metodu, a z ní plyne důraz na vnitřní činnost: „Ať se cokoliv zvnějška přihodí oněm mým částem, které takovou příhodou mohou utrpět, pak si trpící části mohou, chtějí-li, reptat; ale já, pokud nebudu pokládat to, co se mi přihodilo, za zlo, stále ještě nejsem poškozen. A nepokládat to za zlo je v mé moci.“³²³ Je jistě patrný rozdíl mezi disciplínou a zázrakem. (Tím samozřejmě nechci říci, že by Bondy či Komenský disciplínu postrádali.) Na každý pád se ale i zde objevuje tušení onoho klidu, který může člověk poznat skrze sebe a nikoliv v souvislosti s pomíjivostí své osoby či světa, z čehož nakonec plyne i bezpečí v tom smyslu, že ani svět, ani naše představy na nás tak docela ve všem nedosahují: „Ze všech svízelností jsem dnes vyvázl; anebo raději: všechny svízele jsem vyhostil. Neboť nebyly kolem mne, nýbrž ve mně – v mých představách.“³²⁴

Do třetice je zajímavé uvést „stav láskomoudrosti“, zmiňovaný v knize profesora Sadka, nazvané *Doteky duše*³²⁵, neboť ukazuje hluboký prožitek míru, který se nevyskytuje bezprostředně v souvislosti s lidským životem, ale je spatřován zejména jako posmrtný, vypovídající o spění lidské duše k poznání. Sadek píše ve své mystické knize o posmrtném studiu, jímž duše procházejí, aby dosáhly vyššího dobra, a ukazuje jeho odlišnosti od běžných podmínek pozemského života. Vyjadřuje se například takto: „Hlavní rozdíl od našeho života je tento: oproti našemu životu v limitujícím „časoprostoru“ se tento proces odehrává v podmínkách „láskomoudrosti“.“³²⁶ A „láskomoudrost“ popisuje těmito slovy: „V podmínkách, kde láska a moudrost, cit a intelekt splývají v jedno – nic není prioritní, vše tvoří absolutní jednotu.“³²⁷ „Láskomoudrost“ je oproti „časoprostorovému“ životu líčena v podstatě jako radikálně vyšší úroveň kvality – například absence času je jen zdánlivá, spíše jde o to, že i čas nabývá jiné, niternější podoby. Celý tento stav tak nelze chápat staticky, ale jako hluboce provázaný živý děj, založený na spolupráci a naladěnosti všech zúčastněných. „Cílem je, aby se stav „láskomoudrosti“ přenesl také k nám, mezi nás. Vždyť království Boží skutečně není kdesi mimo nás, jeho zárodky jsou již mezi námi a všichni je můžeme uchopit a spatřit.“³²⁸ Toto poznání nemá nic společného se sobeckými pohnutkami a není obecně vůbec něčím, co by bylo možné vlastnit, jeho podstata je v celkovosti a není jen posmrtnou záležitostí: „Oslovuje všechny duše, „naladěné“ na stejnou vlnu, a nakonec také nás, kteří

³²² AURELIUS, Marcus Antonius: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 91

³²³ AURELIUS, Marcus Antonius: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 90

³²⁴ AURELIUS, Marcus Antonius: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 120

³²⁵ viz SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 13

³²⁶ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³²⁷ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³²⁸ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

dosud žijeme v zajetí těla.³²⁹ I zde se tedy v tušení a prožitku takto popsaného spění výše nelze ubránit zhlédnutí souvislosti s Bondyho vyšší *instancí*, kterou doprovází jistota a mír.

Lze se pak domnívat, že ta může být sice různě nazývána a v závislosti na kulturní a další tradici i odlišně zakoušena, nicméně je to pořád ona; a již tato různorodost v podstatě zpětně ukazuje na její skutečnost. To je stanovisko, kterému se blíží Bondy³³⁰; ale rozhoduje se beztak po podstatě této jistoty ptát: „A tak jako filosof musím se ptát i po jistotách, které nemají jiný znak, než že jsou jistotami – evidencemi. Musím se ptát, co to je, tato situace, která nota bene vypadá, jako by to byla nějaká instance.“³³¹ Kdyby ale byla tato *instance* nazvána například transcendencí, či Bohem; popřípadě, kdyby její realita byla podepřena nějakým tradičním myšlenkovým konstruktem vypovídajícím o vyšší realitě obecně; domnívá se Bondy, že by to nevystihovalo hloubku prožitku ani podstatu tohoto jevu. „To, co říkám, je menší nesmysl, i když nevylučuji, že oproti tomu, jak se věci ve skutečnosti mají, může být obojí stejný nesmysl. (Ale nemusí!) Můj nesmysl je filosoficky menší o to, že nemusím předpokládat transcendenci ani boží supersubjekt.“³³² Staví proto svoji teorii docela jinak, a velice osobitě a osobně, ve snaze vyhnout se aplikaci tradičních představ a postuluje teorii *ontologického pole*. „Zdá se mi, že v této situaci je jakýsi průnik jiného pole ontologické skutečnosti do pole, v němž se děje náš svět.“³³³

Již to, že tento pohled plyne velmi z osobního prožitku autora, má v tomto smyslu jistý výzkumný význam, neboť tato teorie reflektuje subjektivní vnímání vlastně jako svébytnou a pravdivou formu výpovědi o světě – a nemůže se mu proto vyhnout. Bondy vedle kritiky ontologických konstrukcí kritizuje i sebe. Říká, že ontologické systémy nechce tvořit, protože: „přespříliš brzo jsou odhalovány jako pouhé spekulativní konstrukty, a jednak proto, že na to nemám.“³³⁴ Tuto upřímnost je třeba ocenit – tedy alespoň dle mého názoru je při takovém tázání důležitá. Snaha o objektivitu by v tomto smyslu byla totiž vlastně útekem před popisovaným jevem. Je to trochu podobné, jako kdyby Komenského Poutník³³⁵ chtěl na své srdce koukat zvenčí, nebo též jako kdyby alchymista chtěl oddělit svou vlastní osobu od svého bádání, což by bylo ale na úkor poznání (viz zde zejména 2. 3). Je si tedy dobré připustit, že leccos nelze snadno říci. Co ale říci lze?

Zdá se, že ono *ontologické pole* vykazuje jiné vlastnosti časoprostorové osnovy světa než to naše. (V tom je mimochodem patrná podoba s příklady z Komenského i ze Sadka.)

³²⁹ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³³⁰ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 10

³³¹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 7

³³² BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 9

³³³ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 8

³³⁴ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 8

³³⁵ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 131

„Už jen to, že tam je vytrvalá synchronnost všech „událostí“ na všech ostatních polích.“³³⁶ Je to zřejmě prostor, v němž čas v našem smyslu „na hodinách“ není natolik dominantní formou. Jakoby čas stál, ale zároveň se věci odehrávají, a nelze tedy říci, že by neexistoval čas, prostor a pohyb. Není to tak jen na úrovni časoprostoru, ale též na úrovni toho, co bychom mohli snad nazvat „logikou světa“. Jevy, které by se v našem světě přímo vylučovaly, nemusí se v tomto smyslu ontologicky vylučovat. Komenského Poutník ze světa nejprve s Boží milostí vystoupí, aby si takového duševního prostoru všiml.³³⁷ U Sadka si *stavu láskomoudrosti* lidská duše lépe všimá až po smrti těla.³³⁸ Ani Bondy si ve svém prožitku není jist, kde se „to“ vlastně vzalo: „Učenými analýzami jsem už zaplnil na čtyřicet stránek a stále víc jsem viděl, že píšu koniny, až jsem těch čtyřicet stránek spánembohem zahodil a ani na chvíli jsem nepřestal být dobrý myslí a radovat se přitom.“³³⁹ Ani Marcus Aurelius se svými představami o světě nechce nechat mýlit³⁴⁰ a odnášet od štěstí. Všichni tedy nějakým způsobem reflektují vyčerpání možností výkladu světa z příčin a následků, všichni něco z tohoto světa či z jeho zjevu, kritizují a nechávají prostor pro *tajemství*, jež dostupné prostředky nemohou vyjádřit.

Pokud jde dále o *synchronicitu*, říká k tomu Bondy: „Tato představa, která koliduje s naší běžnou představou času, představa neustálé přítomnosti, „věčného poledne“, a last not least: věčného života (!), implikuje úvahy o tom, že v pohledu „z tohoto pole vzato“ jsou „události“ např. „našeho světa“ („fyzikálního“ pole, v němž se děje nám známá podoba našeho vesmíru) recipovány patrně nějak jinak, než jak je recipujeme my.“³⁴¹ *Tajemství* se tak zřejmě nemusí objevovat v nějaké racionálně artikulované a logicky pochopitelné formě, ale docela klidně právě třeba jako prožitek, emoce, obecně jako nějaký psychický jev. Snaha o vyhnutí se umělým konstrukcím je v tomto smyslu tedy oprávněná.

Bondy popisovaný psychický stav též charakterizuje jako *základní ontologickou situaci*. „Kategorie „základní ontologické situace“, s níž tu pracuji (a pro niž uvažuji o rovnici prázdnota = pleroma = jevení se), je beze všech určení, tedy nelze ji charakterizovat jako materiální, ale ani jako ideální subjektivitu.“³⁴² Jeho pojetí v tomto smyslu vylučuje, aby této *situaci* byl přiřknut nějaký atribut; o božství vždy hovoří pouze jako o Bohu neosobním a zcela nepopsatelném. Výše zmíněná rovnice v tomto smyslu vlastně také znamená, že nic = vše. Je to ale poukaz na zásadní lidskou omylnost v poznávání a z toho plynoucí potřebu jít ke kořenům a založit život v čistém bytí, bez jakýchkoliv určení. Nejde přitom o nihilismus.

³³⁶ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 8

³³⁷ viz KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010; s. 128

³³⁸ viz SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³³⁹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 5

³⁴⁰ viz AURELIUS, Marcus Antonius: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 91

³⁴¹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 9

³⁴² BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 135

„Může to být živá víra, že bytí není peklo.“³⁴³ *Základní ontologická situace* se totiž zdá být rovinou, do které člověk nemůže zasahovat a do níž nemůže projíkovat svoji touhu po moci – jež se jinak bohužel dá objevit v mnoha lidských výtvorech včetně sobeckého chápání náboženství. A opravdu se lze v tomto smyslu nad fenoménem moci pozastavit, neboť považme, jak často se dozvídáme z médií o utrpení tisíců, vždy pro nějakou moc úplně jiných lidí. Hledání bytí v čistotě tak velice dává smysl: „Když si uvědomíme, jak všechno v naší lidské zkušenosti mluví pro to, že skutečně žijeme v pekle, pochopíme snad, jak je vážné se touto otázkou zabývat.“³⁴⁴ V tomto smyslu se Bondyho osobní opatrnost v pokusech o nahlédnutí bytí blíží Sókratovskému vědomí hranic lidského vědění: „pakli zůstaneš prázden, budeš méně obtížný svým druhům a mírnější, protože se rozumně nebudeš domnívat, že víš, co nevíš.“³⁴⁵ Prázdnota jako výchozí bod i pro něho méně válečnická a více pokorná, zkrátka jako učiněná pro filosofické tázání.

Prázdnota totiž neznamená „nic“ – znamená spíše to nevyjádřitelné, nepojmové. *Základní ontologická situace* tak má jedinou vlastnost, jež je zároveň její podstatou, nic více jí nelze přiřknout: „nepadá už prostě v úvahu otázka „jak byla stvořena“ či „odkud se vzala“, lze pochopit, že prostě jest.“³⁴⁶ A jest tudíž právě teď i vždy, neodkazuje k nějakému ještě vyššímu transcendentnímu smyslu ani nemá žádnou vazbu k našemu imanentnímu světu a není přísně vzato ani Bohem, protože slovo Bůh už je v tomto smyslu pro lidskou mysl v podstatě vždy nějakou dogmatickou definicí.

„Jednota bytí, která je nesena tím, že není ontologického rozdílu mezi základní ontologickou situací a její manifestací, kterou je možno poznávat ve fyzikálních kategoriích (zjevované je ontologicky totožné s prázdnotou, jež je plností všeho), umožňuje vysvětlit, proč i zjevený svět, v němž se pohybujeme, je svět ontologicky svobodný, tj. není ani deterministicky, ani teleologicky svázán.“³⁴⁷ Vzniká tak ontologický prostor rovnosti. A onen pocíťovaný klid, který Bondy líčí, je s ním zřejmě nějak spojen. Sice chybí náboženský narativ, který by nám dával jistotu víry, ale možná je taková jistota stejně přítomna jaksi beze slov. Nejde na ni ukázat, podobně jako na království Boží (Lk 17, 21): „Aniž řeknou: Aj, tuto, aneb aj, tamto. Nebo aj, království Boží jestiť mezi vámi.“³⁴⁸ V tomto smyslu je Bondyho myšlenka blízká důslednému domyšlení této neoznačitelnosti.

Pokud jde o svobodu vůle v takto žitém světě, je potřeba dodat, že *synchronicita* v podstatě předpokládá kontinuální podílení se na celém světě, ze stran všech zúčastněných činitelů. Každá část celku bytí tento celek svobodně konstituuje; a opět se zde lze odkázat

³⁴³ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 143

³⁴⁴ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 143

³⁴⁵ PLATÓN: *Theaitétos*. Praha: Oikoymenth 1995; s. 106

³⁴⁶ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 139

³⁴⁷ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 139

³⁴⁸ BIBLE SVATÁ, *Kralický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 1991; s. 82 (Nový Zákon)

k výše citovanému Sadkovu pojetí pojednávajícímu snahu o zlepšení světa v duchu *láskomoudrosti* – které je poměrně blízké. Sadek tento proces interakce duší a jejich snahu o harmonii celku přirovnává k hudbě: „Neumím tyto duchovní procesy vyjádřit jinak, než takto: představte si barevné tóny, plující v toku hudby, stále směřující k vyšší harmonii. Tyto tóny jsou sice individuální, ale zároveň touží po vyšší harmonii.“³⁴⁹ Bondy se v úvahách sice vyhýbá konkretizaci a obrazivosti, dospívá ale k podobnému závěru: „naše dílo (dílo všech entit, které jsou v námi uvažovaném modelu v důsledku ontologické zakódovanosti spontaneity *ontotvorné* a ve skutečnosti se pro jejich existování hodí spíše pojem jednání než pouhé dění – jejich pohyby jsou teleonomní, a ne determinované nebo předurčené!) – že tedy naše společné dílo může svět dotvářet a dovádět ho k dalšímu, nikdy neuzavřenému rozvíjení.“³⁵⁰ Dodává k tomu ještě tuto vymežující poznámku: „To rozhodně není teodicea – z níž jsem byl obžalován – ale připouštím, že je to ontodicea.“³⁵¹ Svoboda a vývoj k lepšímu tak není popřen, ačkoliv i zde, podobně jako ve víře, některé věci prostě nelze podrobit argumentaci, neboť jsou emocionální, či neartikulované, slovy nesdělitelné povahy – což jim ale také neubírá na evidenci, neboť bytí není jen bytím slov. Bondy, jak uvádím výše, se tento aspekt nesnaží zastírat.

Zde naznačené Bondyho pojetí je tak velice zajímavou snahou o vyjevení hloubky bytí a dobra, bez použití jakéhokoliv teologického či filosofického konceptu o transcendenci. Ukazuje, že jde o cosi, čeho si člověk může všimnout, ať už je z takřka jakékoliv náboženské tradice či je téměř jakéhokoliv světonázoru³⁵², včetně (nepozitivistického) ateismu. Tento pohled mimo tradici ukazuje hloubku lidského nevědění a potřebu jednoty oproti preferenci sporů a jde tak v důsledku proti lidské víře v moc. „Všechny řeči, které nepochybně mohou mít moudré jádro, jakmile jsou řečeny a napsány, jsou jen dalšími intelektuálními výroky, mezi nimiž je možno volit a vybírat do nekonečna, neboť jen epigonské „moudrosti“ se shodují, pravé moudrosti, ty nejhlubší poznání a na světě a bohu vydané moudrosti, se velice, velice liší. Doplňují se v harmonii teprve tehdy, když sami se dostaneme až tam. Pak poznáme, že se neruší.“³⁵³ Moc se mění spíše na lásku a mír, a to tíhnutím k celku bytí, který zde není temnou propastí, ale spíše domovem a studnicí moudrosti. Protože tento pohled vyjevuje „to společné“, je velice cenný a člověka v tomto smyslu osvobozuje a posouvá k poznání – ačkoliv je toliko intimní úvahou, což autor pokorně nezastírá. Je-li ale takový pohled pochopen, může fungovat jako nástroj proti fanatismu moci, neboť vzbuzuje otázky a nevnučuje nám žádnou definitivní odpověď. Je v tomto smyslu blízký pohledům, jež zde

³⁴⁹ SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009; s. 64

³⁵⁰ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 139

³⁵¹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 139

³⁵² viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 26

³⁵³ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 33

pojednává zejména část 1. 2 a 1. 3, neboť před mocenským chápáním světa také varuje a učí hledání alternativ a moudrosti: „Ale pak taky poznáme, že pravá moudrost přináší ohromné porozumění, pochopení a nadto řadu psychických kvalit jako třeba důvěru, láskyplnost, pozastavení neklidu – ale *odpovědi nedává*.“³⁵⁴ Bondyho pohled je také pohledem tázání.

Do popředí se tak dostává svobodná lidská tvorba v *synchronicitě* bytí. Poslední část této práce se bude proto věnovat tvorbě a dobrému dílu v takové ontologické realitě. Je to v podstatě otázka po milosti, zda milost dává smysl i při Bondyho ontologické redukci.

³⁵⁴ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 33

3. 3 Ontologická redukce – nesubstanční ontologie jako cesta k milosti

Mistr Eckhart píše: „Těší-li tě, co není Bůh, nemáš útěchu tady ani tam. Netěší-li tě však stvoření a nechutná-li ti, najdeš obojí tady i tam.“³⁵⁵ Ukazuje tak, že člověk nenalezne štěstí, leč skrze Boha. Tedy, bude-li se dívat pokaždé pouze přes svět a Boha z tohoto pohledu vytěsní, něco mu vždy bude chybět. Duševní zbavenost, oprostěnost od závislosti na světě, je v tomto smyslu cestou ke svobodě a k celku, můžeme snad též říci, že podobně i k čistotě bytí. „Kdyby byl člověk s to úplně vyprázdnit sklenici, aby zůstala prázdná ode všeho, co ji naplňuje, i od vzduchu, jistě by ta sklenice ztratila a zapomněla celou svoji přirozenost a prázdnota by ji vynesla až k nebi.“³⁵⁶ Prázdnota, absence lpění, je tedy chápána jako nutný předpoklad pro otevřenost bytí a vůbec i pro to, čemu snad můžeme říci „duševní pohyb“. Je to podobné jako prázdnota coby základ dialogu a povědomí o vlastní neznalosti u Sókrata i Bondyho (viz předchozí podkapitola). A skutečně je to i velice logický poznatek – jak mohu vejít do otevřenosti ke druhému – když už od prvního setkání s ním jsem připraven jej pouze zavalit nějakými obrazy své mnohosti? To se navzájem příliš nesnáší. „Tak nese prázdnota, chudoba a zbavenost od všeho stvoření duší vzhůru k Bohu.“³⁵⁷

Mistr Eckhart tak vyjadřuje stvoření coby přelud, který sám o sobě nemá smysl, a není v tomto směru rozhodně sám; k podobným poznatkům dochází například i indické filosofické systémy: „V indické filosofii je to vyjadřováno kategorií zvanou „*mája*“, což jest v překladu kouzlo, kouzelný klam, přelud.“³⁵⁸ Podobný obraz lze nalézt také v novoplatonismu, u Plótína, který takto hovoří o problému oddělenosti duší od *Jedna*: „Jejich zlo počalo smělostí, zrozením první jinakosti a vůlí patřit sobě. Protože se poté, co vstoupily do jevu, z této své samostatnosti těšily, protože hojně užívaly samostatnosti pohybu a protože běžely opačnou cestou a značně se vzdálily, nakonec již nevěděly, že i ony jsou odtamtud;“³⁵⁹ Svět sám o sobě tedy bývá takto označován jako místo nečitelné, neurčité, jako něco, jehož ontologické kvality lze těžko poznat. Velmi radikálně a tvrdě to vyjadřuje Bondy v souvislosti s *nirvánou* v buddhismu: „Bylo by možno říci, že veškerá existence je k ničemu – v doslovném slova smyslu. Protože nemá a nemůže mít žádný absolutní účel.“³⁶⁰

Na co se tedy lze spolehnout? Mistr Eckhart vyjadřuje vztah k Bohu krásnými slovy: „Jedno je začátek bez začátku. Rovnost je začátek z jednoho samého, který to, že je a že je začátkem, bere z jednoho v jednom. Láska přirozeně vyvěrá a pramení ze dvou a stává se jedním. Jedno jako jedno nedělá lásku, dvě jako dvě také nejsou láska. Ale dvě jako jedno

³⁵⁵ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 171

³⁵⁶ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 171

³⁵⁷ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 171

³⁵⁸ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 111

³⁵⁹ PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 111

³⁶⁰ BONDY, Egon: *Buddha*. Praha: Dharma Gaia 2006; s. 98

dává nutně přirozenou lásku, dobrovolnou, žhavou a toužebnou.³⁶¹ Tento pohled se blíží Bondyho rovnici o rovnosti prázdnoty s plností a se zjevem³⁶², jež byla popsána v předchozí kapitole. Totiž v tom smyslu, že láska, je-li naplněna ve spojení milujícího s milovaným, nečiní již rozdíl mezi mnohostí a prázdnotou a zjev skrze tuto proměnu přestává být mámením, protože v kvalitě takové lásky již mámení není, nemá již smysl. Stávají se tedy jednotou. A jsou jednotou bez substantiálního určení. Pojem „Bůh“ totiž v tomto smyslu rezonuje s „prázdnotou“: „Bylo by možno říci, a bude potřeba si to zřetelně uvědomit, že pochopení ontologické reality jako prázdnoty rehabilituje „tento svět“, který byl v substančních modelech vždy čímsi sekundárním a odvozeným a v podstatě vůči pravé ontologické realitě nesvéprávným.“³⁶³ Nepokouším se tu tvrdit, že Mistr Eckhart se s Bondym shoduje – pouze poukazuje na určitou podobnost. Zdá se, že v mystickém ztotožnění s Božstvím, které líčí Mistr Eckhart, ale také třeba Halládž (viz podkapitola 3. 1), nebo i Komenský, když jeho (obrácený) Poutník jde zpět do světa (viz zde též část 3. 2), se v blízkosti Boží v tomto smyslu prakticky vyskytuje podoba s tím, čemu Bondy říká „nesubstanční model“³⁶⁴. Člověk je tak blíže k bytí, není od něj dělen metafyzickými konstrukcemi ani transcendencí – a hlavně – je svoboden.

„Kategorie prázdnoty je výsledkem nejzazší ontologické redukce. I jestliže „dáme do závorky“ všechna ontologická určení, zbude cosi, co kupodivu najednou je plné spontánní „vitality“ a je tak bohaté obsahem, že je možno to charakterizovat jako pleroma. Tuto spontaneitu a plnost všeho zakrývaly abstraktní ontologické determinace, s nimiž jsme pracovali.“³⁶⁵ Pojem prázdnoty se nám možná jeví jako „prázdný“ zejména proto, že je mimo naši poznávací mohutnost. Při představě „prázdné“ prázdnoty bychom si možná počínali stejně neznale, jako si počíná pštros s hlavou v písku, když si myslí, že jej nikdo nevidí. Je každopádně pochopitelné, že máme tendenci tuto propast překlenout různými mosty. Co když ale můžeme, obrazně řečeno, narozdíl od výše zmíněného pštrosa, létat? A pokud můžeme opravdu létat, kde se bere destrukce, bolest a smrt? To je věčně těžká otázka, na kterou se nesnadno tvoří odpověď. Je to něco, co tu zkrátka „nehraje“.

Bolest bývá snad zejména prožitkem, který si spojujeme s určitými vnějšími jevy: „Pádu cihly na hlavu říkáme neštěstí, určitým procesům v buňkách svých tkání říkáme bolest ap.“³⁶⁶ Je tedy v tomto smyslu spojena s určitým (zejména smyslovým, fyzikálním) poznáním. Pak existuje také neméně trýznivá bolest duševní. Protože ani jednu zřejmě nedovedeme docela uspokojivě vysvětlit, zůstáváme u toho, že jsme zkrátka nuceni s ní žít a

³⁶¹ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 171

³⁶² viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 111

³⁶³ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 112

³⁶⁴ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 111

³⁶⁵ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 129

³⁶⁶ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 141

vnímáme ji jako cosi běžného. Bondy se v této věci vyjadřuje takto: „Axiologická indifferencence se ve skutečnosti projevuje jako trpká preference nutnosti snášet utrpení, byť třeba i ve stoické či zbožné odevzdanosti. Bylo-li by to tak – potom nevím, v čem by tu byl rozdíl od pekla.“³⁶⁷ To je vlastně kritika přijetí bolesti v askezi, coby odmítnutí bolest odhalit a ve světě potírat – tedy ve smyslu, že bolest se pak může stát právě „normální“ věcí. Bondy přitom vychází z toho, že ontologická redukce předpokládá též axiologickou redukci. Je ale opravdu možné považovat indiferentní stav za prostor nepřítomnosti „vnucených“ hodnot? Bondy říká: „Axiologická situace, která je méně určená než indifferencence, by mohla být právě milost. Je to stav zakotvující ontologicky, axiologicky i existenciálně každou entitu takovým způsobem, že trvá a jedná v jistotě bezpečnosti.“³⁶⁸ Vrátime-li se zcela na začátek jeho úvahy (viz zde zejména 3. 2), zjistíme, že prožitek, který jej vedl k tomuto tázání, byl právě prožitkem nezasloužené a nenadále milosti, jistoty míru a klidu³⁶⁹ – není proto možné považovat tento závěr za unáhlený. Uvedu nyní ještě určitou paralelu z díla Mistra Eckharta: „Že však odloučenost nepřijímá nic kromě Boha, dokazují následovně: Co má být přijato, musí být někam přijato. Avšak odloučenost je ničemu tak blízko, že žádná věc není tak jemná, aby se mohla v odloučenosti udržet – kromě samotného Boha.“³⁷⁰ Mistr Eckhart totiž v tomto smyslu také činí určitou ontologickou redukci; k člověku v odloučenosti nepromluví nejhluběji jakási indifferencence, ale právě Bůh, svou milostí.

Z takové nezasloužené milosti pak na člověka plyne síla, aby dobro šířil. Bondy (v narážce na dědičný hřích) říká: „Ať padnou všechny zodpovědnosti na naši hlavu s veškerými krutými důsledky – víme-li, že jsme nebyli vyhnáni z domova, jsme s to vše snést. A jsme-li si vědomi lásky, jsme s to se pokoušet o lásku taky. Pohled na svět se mění, skutečnost náhle vypadá jinak, byť cihly padají na hlavu a bolesti bolí a časem podléhají destrukci i galaxie.“³⁷¹ Tedy, i když z tohoto pohledu nevíme, jak ukázat na původ milosti, můžeme ji cítit a sdílet pak svým rozhodnutím a snahou i s druhými lidmi. A to je nakonec důležitější, než sebevybroušenější definice takové dobré hodnoty, která však stojí na hliněných nohou. Výraz prázdnota, jak zmiňuji výše, nemusí být projevem prázdnoty jako takové, ale může být zdánlivě prázdný, protože stojí jaksi v nedohlednu pro naše poznávací schopnosti. „Nezdá se mi, že by bylo nutno vyloučit z pojmu prázdnoty milost. Je to její synonymum? Je to její „pravé jméno“? Je to „jen“ její přirozený dech? Kolik krásy tu nalezneme! A mimochodem: z čehopak by posla vlastně krása světa, která je přece i nám tak

³⁶⁷ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 141

³⁶⁸ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 141

³⁶⁹ viz BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 5

³⁷⁰ SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000; s. 198

³⁷¹ BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 142

evidentní?“³⁷² Ve zde popsané Bondyho *ontologické redukci* je proto velice podstatné, že milost k nám nakonec přichází i ze skrytých koutů našeho (ne)vědomí – neboť ukazuje, že ona milost je o nějaký ten krok před lidským úsudkem, ať se ji snažíme různými způsoby vyjádřit sebevíce. I kdybychom totiž vůbec o možnost úsudku přišli, stále existuje naděje, že je tu tato milost. Básnickými slovy se v podobné intenci velice silně vyjadřuje také například Chalíl Džibrán – pro dokreslení považuji za potřebné jeho slova uvést: „Rádi byste se v představách vznesli až k oblakům, poněvadž to považujete za výšku. Rádi byste přepluli širý oceán a tvrdili byste, že jste překonali vzdálenost. Já vám však říkám, že když zasejete do země semeno, dosáhnete větší výšky, a když zvěstujete krásu rána svému sousedovi, přeplováte větší oceán.“³⁷³

Když člověk toto poznání připustí – a podobně je tomu i u filosofických a mystických koncepcí, líčených v této kapitole (3. 1, 3. 2, 3. 3) – nemůže již bezhlavě preferovat svoji ani žádnou jinou moc, neboť každá úzce vymezená lidská moc se zde stává smysluprázdnou a je nahrazena primátem milosti a lásky. Připouštění otázek a vlastního nevědění je v tomto smyslu cestou milosti (viz zde zejména 1. 2 a 1. 3). Můžeme též říci s Patočkou, že: „Lidstvo nedospěje na půdu míru tím, že se oddá a poddá měřítkům všedního dne a jeho slibům.“³⁷⁴ Možná, že stojíme před daleko větší výzvou připustit, že naše „měřítko“ (jako měřítko bytostí, se schopností sebereflexe) je právě milost. „To jsou však ti, kteří chápou, že πολεμος není nic jednostranného, že nerozděluje, nýbrž spojuje, že nepřátelé jsou jen zdánlivě celí, ve skutečnosti že patří k sobě ve společném otřesu všedního dne; že se tak dotkli toho, co ve všem všady a na věky trvá, protože je pramenem všeho jsoucna, co tedy je božské.“³⁷⁵ A k této jednotě jsoucího mi nyní závěrem nezbývá než se zde podělit ještě o jeden střípek z Džibránova díla: „Obraz ranního slunce v kapce rosy není méně než slunce. A odraz života ve vaší duši není méně než život. Kapka rosy zrcadlí světlo, protože je jedno se světlem. A vy zrcadlíte život, protože vy a život jste jedno.“³⁷⁶ Milost, láska a krása jsou výzvami k následování a k jednotě.

³⁷² BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995; s. 142

³⁷³ DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok a zahrada prorokova*. Praha: Vyšehrad 1992; s. 108

³⁷⁴ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 142

³⁷⁵ PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990; s. 142

³⁷⁶ DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok a zahrada prorokova*. Praha: Vyšehrad 1992; s. 103

Závěr

První část práce, jež se zabývala pojetím moci v Machiavelliho *Vladaři*, ukázala určitou problematičnost této koncepce. Ta se odehrává na více pomyslných rovinách.

Za první takovou rovinu můžeme považovat způsob výkladu. Zde se naskytly dvě základní možnosti čtení – jednak můžeme na tuto koncepci hledět jako na přelomově upřímný popis „nepsaných pravidel“ politiky, který nic nepředstírá a ukazuje poněkud znepokojivou absenci etických východisek, jež zřejmě Machiavelli ve své době pozoroval. V tomto smyslu je *Vladaře* možno nahlížet jako určité varování. Varování před tím, že společenská autorita může používat jevů, jež lid považuje za hodnoty, pouze coby nástrojů k jeho ovládnutí, tedy označení manipulací v politice. Z práce plyne, že tato možnost činí z *Vladaře* opravdu zajímavé dílo, neboť pak nutí čtenáře vidět věci politické nesamozřejmě, bez příkras, a snad jej to i vede ke snaze o vymezení se vůči zmíněné manipulativnosti. Vyžaduje to od nás ale právě primární vědomí etických imperativů a Machiavelli tuto věc nezdůrazňuje.

Přikloníme-li se ale na stranu *Vladaře* a začneme-li hledět na svět jeho optikou, znamená to vlastně přijetí technické účelnosti před etikou. Zde vyvstává druhá rovina čtení *Vladaře*. V tomto smyslu je tato kniha návodem, jak dosáhnout „snadno a rychle“ moci. Vůči tomuto stanovisku se práce vymezuje kriticky. Technokrat moci vnímá moc jako hlavní hodnotu a věří jí, čímž postupně přichází o otevřenost vůči světu, to vede ke ztrátě respektu k jiným názorům a společenským oborům, než které tuto moc podporují – moc, výkon a síla jsou postupně nevědomě postaveny na místo niterných a jemných hodnot, jako je láska a mír. Člověk tak ztrácí orientaci ve světě a přichází samota. To vše jsou již věci, které *Vladař* nezmiňuje. Jeho hledisko je v tomto smyslu založené na krátkodobé sebezáchově, ukazuje situaci snahy o sebezáchranu – ta však nemůže být situací permanentní – *Vladař* v tomto smyslu zcela nedomýšlí důsledky svého počínání.

Do této situace dále první část práce uvádí návrhy, jak z ní vyjít, či jak vůbec neumožnit její vznik. U Ernsta Jüngera nalézá důležitou radu – tedy – člověk musí začít sám za sebe. *Chůze lesem* je někdy děsivou samotou v davu. Víme-li však, že moci nechceme podlehnout, je to cosi, co zakládá schopnost moc překonat. Je zde tedy též velice důležité moci neuvěřit – nebýt ani vladařem, ani slepou ovládanou „ovcí“. Takový začátek musí každý učinit za sebe. Václav Bělohradský hovoří o *ztrátě skrupulí* – ta rezonuje s *Vladařem* a jeho sklonem používat „hodnot“ pro ovládnutí společnosti. Člověk *bez skrupulí* je v tomto smyslu člověkem, který nadřadil ve svém jednání technický účel empatii vůči druhým, člověk – technolog moci – který vnímá svět tak, jako by vše mohl vždy říci dopředu a vše

věděl – tázání se mu tak stává zbytečností. Nezačíná vlastně v tomto smyslu opravdu u sebe, neuvědomuje si svou nedokonalost a možnost chyby, utíká před nimi, jako by k němu nepatřily. Bohužel, když se pak přiblíží oné spalující síle moci a zažije (Patočkou popsáný) *otřes*, je již často v situaci, která není zrovna pro život pohostinná, neboť to může být válka, jež je setkáním se smrtí. Člověk v takové hrůze již dovede pochopit svět niterněji a zahlédnout snad i hodnotu přátelství (a další hodnoty) v jisté čistotě, nikoliv v projekci skrze moc. Je však důležité, aby kvůli tomuto pochopení již nemuseli umírat lidé. Závěrem první části práce tedy obecně je poznatek, že chceme-li předejít takto hrozným situacím, měli bychom se z nich osobně poučit, být solidární s jinými lidmi, naslouchat jim a preferovat možnost dialogu před snahou mít v dialogu „pravdu“. Člověk by v bytostném pohybu *otřesu* měl žít i v době míru, aby jej chránil. Tak společnost získává vědomí celku světa a bytí. Platí to obecně a svobodně pro člověka – tedy i pro politické myšlení. Podobné věci *Vladař* nereflektuje, neboť hodnotí mocenské hledisko až příliš prvořadě.

Druhá část práce aplikovala tyto poznatky a vhledy ohledně fenoménu moci na dva příklady ze současného politického myšlení. Prvním příkladem byl Václav Klaus a jeho myšlení v knize *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Václav Klaus se zde věnuje kritice environmentalismu, pro kterou používá zejména argumentů ekonomů. To ale práce v této věci neshledává jako dostatečné, neboť životní prostředí je složitějším celkem, než který by bylo možné pojmut pouze prostřednictvím výkladů z jednoho oboru. Aby se tato nejistota lépe vyjevila, práce srovnáním Klausových názorů a argumentů proti tezím o změnách klimatu s názory z oblasti současné astrofyziky (Ravi Kumar Kooparapu, Alan Buis) ukazuje, že Klausem předkládaná tvrzení jsou pouze domněnky, které proto nelze vnímat jako nějaké objektivní pravdy. Názory a výzkumy astrofyziků totiž svědčí o opaku Klausova názoru, potvrzují netradičními cestami projevy globálního oteplování.

Výklad liberalismu od Jana Kellera zároveň ukazuje jev, který též práce v Klausově knize nalézá, a sice snahu o prosazení primátu „lidské svobody“ před pochopením pro přírodu, či obecně pro celkové světové souvislosti. Takto pochopená svoboda je ale spíše chaosem, který vede k prosazení právě mocenských a silových sklonů člověka, člověk takto vymezený se ve své dravosti nakonec podobá spíše zvířeti a nehledí si svých mírovějších stránek tak pečlivě, jak by mohl. V tomto smyslu je tento způsob myšlení nesvobodný, protože svobodu uzavírá do obalu moci. Moc pak nemá zájem na pojetích, typu například „svoboda v řádu“ – svobodným je nazýváno přednostně chaotické, silné, sobecké. Moc se také neptá, protože daleko spíše prostě prosazuje. V tomto smyslu je v popsáném Klausově pojetí shledáváno určité riziko tíhnutí proti společenskému dialogu i proti tázání obecně. Věřená moc je zde sebedůvěrou, podobnou Komenského *samosvojnosti*.

Druhý zkoumaný příklad je přímým pohledem do myšlení totality. Je jím ideolog Alexander Dugin a jeho kniha *Velká válka kontinentů*. V tomto spise práce nalézá jakési ontologicko-třídní hledisko, jež spočívá ve striktním geopolitickém dělení všech společenských jevů i přímo lidí na „eurasijce“ a „atlantisty“. Protože Dugin toto kritérium zakládá metafyzicky a ontologicky, je jeho koncepce ukázkou společenského dualismu, který si ve své zatvrzelosti v otázce tohoto principu nezadá například s nacismem – a k příbuznosti s ním se ostatně Dugin v náznacích i hlásí. Ve srovnání s projevy Rudolfa Goebbelse se ukázala určitá korelace. Dugin i Goebbels se snaží o pozitivní naznačení budoucnosti v nějaké vyšší a celkovější pospolitosti, než jaká byla na světě „do jejich vyjádření“. Oba také extremistické kontexty svých myšlenek umně skrývají do uhlazených úvah, jež se vyhýbají domýšlení důsledků. Oba mají tendenci dodat svým myšlenkám jakýsi metafyzicko-eschatologický ráz. Demagogie takových myšlenek je natolik dobře zamaskována, že není na první pohled patrná a může je tak pro prostoduchého člověka činit potenciálně snadno přijatelnými. Goebbels i *Velká válka kontinentů* svádějí k určité formě víry, za kterou se však opět skrývá moc a falešné vědomí celku na moci založené. Protože se Dugin v souvislosti se svými ontologicko-metafyzickými principy zmiňuje o potřebě konečné války mezi nimi, považuje práce jeho stanovisko za potenciálně nebezpečné pro princip míru a vhodné proto k dalšímu zkoumání a studiu pro pochopení profilování fenoménu moci ve společnosti a případné předcházení nežádoucím jevům z něho plynoucích.

Závěr druhé části této práce vyvrací Duginem absolutizovaný metafyzický dualismus prostřednictvím důrazu na jednotu, který je nejprve nalézán u alchymistů, jak o nich pojednává C. G. Jung. Neurčitost povahy alchymického díla a jeho spojitost s osobou člověka, jenž jej koná, vede i dnes k poučení ve smyslu přijetí jisté nesamozřejmosti v tíhnutí k určitému vytčenému cíli. Alchymie sice pracuje s bohatou, a mnohdy též dualistickou, symbolikou – nicméně princip sporu mezi protiklady není vyhrocen natolik, aby zastřel cíl, jenž nakonec tkví v jednotě. Také text hermetické tradice, jménem *Poimandres*, hovoří o více principech, leč nakonec dospívá k jednotě a vlastně též k odevzdání lidské vůle Bohu. Silný důraz na jednotu a Boží svrchovanost v opozici proti sobeckému použití lidské vůle nalézá práce též v biblických citacích. Tyto pohledy tak ukazují šířku možného tázání a zpětně vyjevují Duginovu absolutizaci dualismu jako zatvrzelou, v principu nehledající a účelovou.

Jungova kritika přílišného důrazu na vědomé jevy coby spouštěcího článku „výronů nevědomí“ – společenských krizí – je zde též aktuální, neboť i jeho pojetí směřuje v tomto smyslu k důrazu na osobní připuštění přítomnosti vlastního nevědomí a propastného bytí, jež je výkonovým a totalitním výkladům světa cizí. Jung mluví o vzniku první světové války na základě určité lidské touhy žít pouze ve vědomí a kritizuje tak vlastně z jiného úhlu pohledu nedostatek otevřenosti vůči bytostným otázkám, jakož i aplikaci předem připravených

měřitek na roviny duše, které ze své podstaty jsou bránami vystavování nových duševních tvarů a nejsou tedy v tomto smyslu předpokladatelné. Tato kritika je vlastně kritikou touhy lidského vědomí po moci nad světem. Jungův návrh na zvýšení pozornosti vůči nevědomí se jeví být velice aktuální i dnes, a je zde též ve shodě s intencí první části práce.

Třetí část práce zkoumala mystickou spiritualitu, ve smyslu motivu přenosu osobní vůle a principu moci na Boha. Toto zřeknutí se moci, pojednávané zde u al-Halládže, se dle zkoumání jeho textů jeví být skutečnou revolucí ve vztahu člověka ke světu a k vlastní omylnosti. Víra v moc zde není spatřována, jedinou mocí je zde Bůh – samozřejmě věřený – ale je daleko spíše láskou a mírem než mocí. Lidská moc je v tomto smyslu od něho pouze zapůjčena, a tedy určena k pokornému a zbožnému spravování. Takový přístup ale může být mocenskou autoritou vnímán jako boření zavedených norem, a proto trestán, to lze možná považovat i za určitou sebeobranu takové společenské autority, jež vystupuje proti změnám ve výkladu skutečnosti, neboť jí ubírají právě na moci – opět zde vystává problém principu moci jako projekce vlastní sebezáchovy. Halládžovy myšlenky se ukázaly být blízké myšlenkám Schopenhauerovým; *cesta vykoupení*, kterou jde mystik, je zbavením se vůle, není však cestou takřkajíc „pro každého“. Tato cesta též vede k vytváření propojení a analogií mezi různými náboženskými tradicemi – což o ní ukazuje, že je sama hlubokým bytostným otřesem a tázáním. Běrd'ajevovo pojetí *buřičství* jako jistého základu svobody (člověk nemusí být vždy v životě ochoten podřídit se jakékoliv světské mocenské autoritě), a též coby určitého ukazatele na jeho bytostnou hloubku a niternou propojenost s věčně tvořícím Bohem, se zdá být v jistém smyslu blízké Halládžovu nekonformnímu výkladu světa, jenž byl však vlastně tvůrčí upřímností a touhou tváří v tvář Bohu.

Dále se třetí část práce zabývala *ontologickou realitou*, filosofickou koncepcí Egona Bondyho, a uvedla ji do vztahu k pohledu víry. Ve smyslu určitého prožitého bytostného klidu, míru a milosti, o nichž mluví Bondy, práce nachází spojitost s prožitkem vstupu do vlastního srdce, jenž popisuje Komenský v *Labyrintu světa a ráji srdce*. Milost přichází nezasloužena. U Marca Aurelia byl též nalezen prožitek klidu – ačkoliv zde je chápán jinak, s větším důrazem na osobní disciplínu. Vladimírem Sadkem líčený *stav láskomoudrosti* též vykazuje určitou podobu a ukazuje, jak duševní snaha po míru opět plodí mír – tedy zdůrazňuje svět jako svět vazeb, kde každý skutek vyvolá mnohé reakce a žádný hlas není proto bez významu. Bondy se snaží o uzávorkování tradičního pohledu na duševní stav míru a bytostného klidu, aby se posléze mohl pokusit nalézt, odkud tento stav plyne. Vyloučením metafyzických a transcendentních koncepcí (*ontologická redukce*) se nakonec ukazuje, že stav milosti není možné takto popřít a že tudíž přichází k člověku jakýmsi jiným způsobem (podoba s nezasloužeností milosti ve víře v Boha). Další krok, tedy *axiologická redukce*, Bondyho vede k primární domněnce o hodnotové indiferenci světa. Tuto domněnku ale

vyvrací právě prožitkem milosti – i kdyby totiž existovala pouze *nicota*, jak je možné, že z ní vyzařuje milost? A je-li milost, vybízí nás již k následování a upřímnému hledání a tázání – a to i kdybychom připustili, že o ní nejsme blíže schopni vypovídat, protože stále žijeme ve světě s dalšími lidmi a měli bychom se snažit dobré skutky hledat (což opět plyne z Bondym popsaného prožitku milosti) a konat i pro ně a pro svět.

Bondyho pojetí je touto prací pochopeno jako velice cenné, neboť vlastně ukazuje nedozírnou existenciální hloubku milosti, bez ohledu na náboženskou či kulturní tradici, v níž člověk žije. Ukazuje na potřebu lásky ve světě, i kdyby tento byl koncipován zcela nenábožensky. V určitém smyslu je Bondy blízký mystikům (zde je například zmiňován Mistr Eckhart), tedy v tom, že se Boha nesnaží uvrhnout do nějakého zajetí osobních představ a udržuje si tak hlubokou otevřenost a vědomí potřeby hledání. Bondyho pojetí je tak určitou symbiózou pohledu citu a rozumu, nesnaží se tajit, že ve vnímání milosti vychází velice z toho, co prožívá beze slov. Moc se i zde ztrácí, podobně jako u Halládže, neboť milost ji přemohla; máme-li vůbec nějakou moc, měli bychom ji proměnit v lásku ke druhým a otevřenost vůči bytí. Bondym zdůrazňovaná potřeba hledání a otevřenost přiznat vlastní nevědění je též blízká pojetí Anny Hogenové, Václava Bělohradského a Jana Patočky – i on totiž zdůrazňuje základní důležitost dialogu. V závěru této práce se tak vytváří propojení s její první částí.

Ze zkoumaných příkladů a jevů plyne nedostatečnost lidského založení bytí na (vlastní) moci. Je-li moc transcendována na Boha, či jaksí oslabena při prožitku propasti bytí, vytrácí se z tohoto principu ono sobectví a nejde již toliko o moc ve vulgárním smyslu touhy po sebezáchově síly, ale spíše o lásku a mír, jež vedou ke vědomí celku. Toho si lze i díky Bondyho příspěvku k takovému poznání všimnout, při otevřenosti, napříč tradicemi. Naše osobní moc by měla proto být významnou měrou eticky kultivována a směřována na pomoc druhým bytostem – ty z takového pohledu totiž nejsou nepřáteli, ani loutkami, ale daleko spíše bližními, bratry, souputníky na neprobadatelné cestě milosti. To samozřejmě v intenci této práce platí napříč obory lidské činnosti, bez výjimky.

Pramenná literatura:

AURELIUS, Marcus Antonius: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969. 196 s. 25-063-69.

BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov: Univerzita Prešov 2007. 111 s. ISBN 978-80-8068-629-1.

BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Myslet zeleň světa*. Praha: Mladá fronta 1991. 111 s. ISBN 80-204-0239-X.

BONDY, Egon: *Buddha*. Praha: Dharma Gaia 2006. 256 s. ISBN 80-86685-62-4.

BONDY, Egon: *Filosofické eseje sv. 4*. Praha: Dharma Gaia 1995. 173 s. ISBN 80-85905-00-0.

DREWERMAN, Eugen: *Stopy spásy*. Praha: Portál 2010. 125 s. ISBN 978-80-7367-674-2.

DUFFACK, J, J: *Dr. Joseph Goebbels: Propaganda (komentovaný překlad vybraných projevů)*. Praha: Naše vojsko 2009. 121 s. ISBN 978-80-206-1009-6.

HERMETISMUS, *Tajné nauky starého Egypta*. Praha: Eminent 2002. 327 s. ISBN 80-7281-109-6.

HOGENOVÁ, Anna: *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek 2011. 208 s. ISBN 978-80-87127-43-8.

HOGENOVÁ, Anna: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha: Univerzita Karlova v Praze 2008. 258 s. ISBN 978-80-7290-349-8.

HUSSERL, Edmund: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996. 567 s. ISBN 80-200-0561-7.

- JUNG, Carl Gustav: *The Red Book*. London: Norton and Company 2009. 400 s. ISBN 987-0-393-06567-1.
- JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla - Představy spásy v alchymii, 6. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000. 371 s. ISBN 80-85880-21-0.
- JUNG, Carl Gustav: *Výbor z díla – Symbol a libido, 7. svazek*. Brno: Tomáš Janeček 2000. 336 s. ISBN 80-85880-11-3.
- JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994. 64 s. ISBN 80-85241-68-4.
- KELLER, Jan: *Až na dno blahobytu*. Brno: Hnutí Duha 2005. 143 s. ISBN 80-902056-0-7.
- KELLER, Jan: *Šok z ekologie*. Praha: Český spisovatel 1996. 55 s. ISBN 80-202-0606-X.
- KLAUS, Václav: *Modrá, nikoliv zelená planeta*. Praha: Dokořán 2007. 166 s. ISBN 978-80-7363-152-9.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Hlubina bezpečnosti*. Praha: Spolek Komenského 1927. 130 s.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: Městská knihovna v Praze 2010. 171 s.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Labyrint světa a ráj srdce v jazyce 21. století*. Žandov: Poutníková četba 2010. 163 s. ISBN 978-80-904371-3-5.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Obecná porada o nápravě věcí lidských, 2. svazek*. Praha: Svoboda 1992. 500 s. ISBN 80-205-0225-4.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Vybrané spisy Jana Amose Komenského, svazek IV*. Praha: SPN 1966. 560 s. 14-030-66.
- MACHIAVELLI, Niccolo: *Vladař*. Praha: Ivo Železný 1997. 107 s. ISBN 80-237-3544-6.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha: Gryf 1993. 81 s.

PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990. 162 s. ISBN 80-200-0263-4.

PIKETTY, Thomas: *Capital in the Twenty-first Century*. London: Harvard University Press 2014. 605 s. ISBN 978-0-674-43000-6.

PLATÓN: *Theaitétos*. Praha: Oikoymenh 1995. 120 s. ISBN 80-85241-82-X.

PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2001. 359 s. ISBN 80-86005-28-3.

SADEK, Vladimír: *Doteky duše*. Praha: Malvern 2009. 109 s. ISBN 987-80-86702-59-9.

SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al-Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002. 144 s. ISBN 80-7021-599-2.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, umění, láska, světec*. Olomouc: Votobia 1994. 176 s. ISBN 80-85619-08-3.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Svět jako vůle a představa 2. svazek*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997. 480 s. ISBN 80-901916-4-9.

Sekundární literatura:

ADLER, Alfred: *Psychologie dětí*. Praha: Práh 1994. 158 s. ISBN 80-85809-22-2.

BARTOŇ, Josef: *Uvedení do novozákonní řečtiny*. Praha: Koniasch Latin Press 2004. 164 s. ISBN 80-86791-17-3.

BAUMANN, Zygmunt: *Work, Consumerism and the New Poor*. Maidenhead: Open University Press 2005. 133 s. ISBN 0335 21598 X.

BIBLE, *Pavlíkův studijní překlad*. Kroměříž: Kvartus 2014. 1710 s. ISBN 987-80880390-0-6.

- BIBLE SVATÁ, *Kralický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 1991. 1106 s. UBS-EPS 2001-5.4K-KAV 053.
- BERĎAJEV, Nikolaj: *Vlastní životopis*. Olomouc: Refugium 2005. 439 s. ISBN 80-86715-44-2.
- DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh 2003. 536 s. ISBN 80-7298-084-X.
- DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok*. Praha: Academia 2002. 116 s. ISBN 80-200-1015-7.
- DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok a zahrada prorokova*. Praha: Vyšehrad 1992. 144 s. ISBN 80-7021-122-9.
- FEYERABEND, Paul: *Rozprava proti metodě*. Plzeň: Aurora 2001. 419 s. ISBN 80-7299-047-0.
- FLOSS, Petr: *Labyrint srdce a ráj světa*. Příbram: Fénix 1992. 170 s. ISBN 80-85245-27-2.
- JÜNGER, Ernst: *Storm of Steel*. London: Penguin Classics 2004. 320 s. ISBN 0-86527-310-3.
- KANT, Emmanuel: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1990. 128 s. ISBN 80-205-0152-5.
- KOMENSKÝ, Jan Amos: *Didaktické spisy*. Praha: SPN 1951. 403 s.
- KORTHAASE, Werner a kol: *Comenius and World Peace*. Berlin: Deutsche Comenius-Gessellschaft 2005. 992 s.
- KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus – Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad 2008. 344 s. ISBN 978-80-7021-817-4.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon 1997. 71 s. ISBN 80-7113-217-9.
- LOHSE, Bernhard: *Epochy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn 2003. 246 s. ISBN 80-86498-04-2.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: *Manifest komunistické strany*. Praha: SPN 1988. 50 s. 34-09-18/10.

PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997. 196 s. ISBN 80-86027-06-6.

SOKOL, Jan: *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 2000. 360 s. ISBN 80-7021-414-7.

Internetové zdroje:

B8 = KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ: Strómata 5, 1132, 2;
<http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm#B8>

B9 = SIMPLIKIOS: Physica 180, 8; <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm#B19>

BUIS, Alan: *As the World Churns*. <http://www.jpl.nasa.gov/news/news.php?feature=2420>

BUIS, Alan: *NASA Study Goes to Earth's Core for Climate Insights*.
<http://www.nasa.gov/topics/earth/features/earth20110309.html>

DUGIN, Alexander: *Velká válka kontinentů*. http://www.spiknuti-proti-cirkvi-a-lidstvu.com/literatura/Velka_valka_kontinentu.rar

KOPPARAPU, Ravi, Kumar a kol.: *Habitable Zones around Main-sequence Stars: New Estimates*. <http://arxiv.org/pdf/1301.6674v1.pdf>

MEYRINK, Gustav: *Mistr Leonhard*, http://www.grimoar.cz/gm_02/gm_02.php?

RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mythus.pdf>